ABHINAVAGUPTA

LA TRENTINA DELLA SUPREMA

BIBLIOTECA BORINGHIERI

8307

Biblioteca Boringhieri

204

K S-75

LA DOTTRINA DELL'INDIA
NELLA BIBLIOTECA BORINGHIERI

volumi pubblicati

201 Canone buddhistico Così è stato detto (Iti vuttaka)
202 Īśvarakṛṣṇa Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)
203 Patañjali Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)
204 Abhinavagupta La Trentina della Suprema

prossimi volumi

Nāgārjuna Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)
Abhinavagupta Essenza dei Tantra (Tantrasāra)

ABHINAVAGUPTA

COMMENTO BREVE ALLA TRENTINA DELLA SUPREMA

PAOLO BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a.
Torino corso Vittorio Emanuele 86
© 1965, 1978
CL 61-7481-7

Titolo originale

Parātriṃśikālaghuvṛtti
(Anuttaratattvavimarśinī)

Introduzione, traduzione e note di Raniero Gnoli

Prima edizione nella Biblioteca Boringhieri 1978

Indice

Prefazione 7

Nota bibliografica 10

Trascrizione dei vocaboli sanscriti 12

Introduzione di Raniero Gnoli 13

Commento breve alla Trentina della Suprema 45

La Trentina della Suprema 101

Correzioni ed emendazioni del testo 109

Nota storica sulle dottrine indiane 125

Prefazione

I due commenti – quello lungo e quello breve di Abhinavagupta – al tantra detto la "Trentina della Suprema", (o, anche, "Trentina Suprema"), Parā Triṃśikā, *sono fra le opere piú difficili del grande pensatore scivaita del* X-XI *secolo. Questa loro intrinseca difficoltà è parzialmente responsabile della scarsa attendibilità delle due uniche edizioni di questi commenti, pubblicati per cura delle "Kashmir Series of Texts and Studies". Per tradurre e, prima di tutto, per intendere, indispensabile, dunque, ricorrere a nuovo materiale manoscritto. E cosí ho fatto. La traduzione presente del commento breve – la prima, in senso assoluto – è anche un poco un'edizione critica del testo, da me collazionato sull'unico manoscritto intero che conosca di quest'opera, scritto in caratteri telegu, e conservato nella biblioteca di Madras, n. 15335. La copia fotografica di questo manoscritto mi è stata cortesemente inviata dal professor Vira Raghavan. Le altre opere manoscritte o stampate di cui mi sono valso per condurre a termine questo lavoro, son indicate sotto, nella notizia.*

Il Commento alla Trentina della Suprema *è, come ho accennato, un testo difficile, e i pensieri e le esperienze trattati nelle sue pagine, son certo assai poco consueti al comune lettore occidentale. Nell'introduzione e nelle note ho cercato di risolvere tutti i punti*

*meno chiari. Assai frequenti, come vedrà il lettore, saranno i rinvii all'*Essenza dei Tantra, *dello stesso Abhinavagupta, che, già edita in questa serie, contiene un'esposizione chiara e sintetica dello scivaismo kashmirico.*

Una cosa che probabilmente stupirà il lettore è il metodo del commento di quest'opera, comune, del resto, in ogni parte del mondo, a parecchi libri rivelati (e i tantra *son rivelati). Le stanze son spiegate dal commentatore in modo da fare ad esse dire, assai spesso, quello che il lettore ordinario non vi vedrebbe mai. Nella traduzione ho evidentemente seguito l'interpretazione data ad esse da Abhinavagupta (il commento sarebbe altrimenti risultato incomprensibile), anche quand'essa è in contrasto col senso piano; e ho messo in appendice la traduzione delle stanze, cosí come sono intese dal commentatore Lakṣmīrāma, che rispecchia il senso letterale del tantra sicuramente assai piú da vicino che Abhinavagupta. Dalla diversa traduzione e dai passi in sanscrito chiusi fra parentesi il lettore sanscrista può facilmente intendere qual era il senso (o i sensi) ad essi attribuito da Abhinavagupta e che io ho cercato di riprodurre fedelmente nella traduzione delle stanze insieme col commento. Ogni parola, ogni lettera (e questo accade soprattutto nel commento grande) è sentita da Abhinavagupta come gravida di molteplici significati. Nella scrittura parlano al credente, oltre al senso storico, letterale, infiniti altri sensi, cui quello fa semplicemente da appoggio. Indubbiamente, tutte queste speculazioni – siano Indiane, cabalistiche o anche cristiane: basti pensare ad Origene – sembrano oggi assurde. Ma quest'assurdità – vien fatto di pensare – non si dovrà poi a questo, che noi ci rivolgiamo alle scritture con uno spirito totalmente diverso, da non credenti, come*

a un libro qualunque, quasi che si trattasse di una qualsiasi altra espressione del linguaggio pratico? E a chi non crede esse possono tanto poco parlare come una poesia a chi sia sprovvisto di ogni capacità di ricezione estetica. Per costui, quelle stesse parole, che rivelano al lettore sensibile un senso nuovo, che non si estingue con quello pratico, ma, come diceva il Valéry, " rinasce indefinitamente dalle sue ceneri ", non dicono evidentemente nulla, ma muoiono appena comprese, sostituite da un atto o da un'idea. Ed il medesimo accade anche del linguaggio religioso, per chi vi si diriga con un atteggiamento che con esso contrasti. Prima dunque di giudicare gli antichi metodi di esegesi religiosa, vediamo se non siamo piuttosto noi ad avere perduto una forma di sensibilità linguistica, che gli antichi possedevano. E voglio aggiungere qui anche un'altra cosa. Abhinavagupta, che in quest'opera parla e si comporta da devoto, è in altre sue parole – per esempio, quelle sue filosofiche o di estetica – un logico e ragionatore severo e intransigente verso ogni mitologismo. E la spiegazione di ciò sta, secondo me, in questo, che il momento, diciamo cosí, religioso o devozionale (e cosí pure quello poetico) può benissimo coesistere con quello logico o pratico, senza che l'uno rappresenti necessariamente un superamento dell'altro. E cosí, soprattutto in India, vediamo che il monismo religioso – la ragionata credenza della assoluta identità del proprio io e di Dio – sta benissimo coi piú ferventi slanci di dedizione proprio verso quella divinità, che, nel momento discorsivo, logico, so essere affatto identica a me, io stesso. Ma basta adesso di ciò e, tanto per finire, dirò con Origene: " Sequere me, o auditor, per subtiles lineas verbi, et ostendam tibi ".

L'unica edizione del Commento breve di Abhinavagupta alla *Parā Triṃśikā* è quella di Śrīnagar, 1947, edita a cura di Jagaddhara Zadoo Shastri, col titolo di *Parātrīśikā* (*sic*, e vedi sotto, l'Introduzione, p. 13) *Laghuvṛtti* by Abhinavagupta. Quest'edizione, mediocre ed in piú punti incomprensibile, è stata condotta su di un unico manoscritto in devanāgarī, sembra moderno, appartenente al pandit Lakshman Joo Brahmachari di Śrīnagar. Per la ricostruzione e traduzione del testo, mi sono giovato, oltre che della detta edizione, dell'unico manoscritto completo, che, oltre a quello citato, conosco di quest'opera, voglio dire quello conservato nella "Madras Government Oriental Manuscripts Library", N. 15335. Questo manoscritto, da me contrassegnato nelle note al testo colla sigla A, è una copia moderna, in caratteri telugu, di un manoscritto piú antico, conservato nel Sanskrit College di Trippunittura, Cochin. Insieme col commento di Abhinavagupta, questo manoscritto contiene anche altre numerose opere sullo scivaismo kashmirico, descritte nel catalogo della detta biblioteca sotto i numeri 15323-15342. Il testo di questo manoscritto non è sempre corretto, ma contiene in molti punti lezioni decisamente migliori di quello edito a Śrīnagar. Il commento di Abhinavagupta figura in quest'opera col titolo di *Anuttaratattvavimarśinī Laghuvṛtti*, che, pressappoco, tanto vale quanto il "Commento breve (chiamato) l'indagatore della realtà senza superiore". Due altri manoscritti incompleti di quest'operetta conservati a Tañjore nella "Tañjore Palace Library" (vedi il catalogo di P. P. S. Shastri, pp. 6360 - I) non mi sono stati accessibili.

Il commento di Abhinavagupta è stato parafrasato in cattivi versi sanscriti da un certo Somānanda, vissuto nell'India Meridionale intorno forse al XIV-XV secolo. Quest'operetta è stata edita nella "Kashmir Series of Texts and Studies" nel 1947 (N. 70) dal pandit Jagaddhar Zadoo Shastri, sulla base di un unico manoscritto moderno, appartenente anch'esso al detto pandit Lakshman Joo Brahmachari. Questo manoscritto è evidentemente una copia moderna dell'unico esemplare conosciuto di quest'opera, conservato nel Collegio di Trippunittura, nello stesso volume che contiene anche il commento di Abhinavagupta (vedi sopra). Nella

biblioteca di Madras, dove si ha del detto manoscritto una copia in caratteri telugu, da me collazionata, esso è contrassegnato dal numero 15335. L'essere il manoscritto di Lakshman Joo una copia di quello di Trippunittura è confermato da questo, che sia l'edizione di Śrīnagar sia la copia di Madras presentano una grossa lacuna dopo il verso 288 a. Questa lacuna è stata originata evidentemente dallo spostamento di un foglio nel manoscritto originale di Cochin. I versi mancanti (35 circa) son stati infatti da me trovati negli ultimi fogli della copia telugu del manoscritto di Cochin, dove possono vedersi sotto il nome di *Śivasūtravārttikam*. Uno spostamento analogo è avvenuto anche nella copia del commento di Abhinavagupta dove la parte corrispondente alle pp. del testo edito 4, l. 13-6, l. 22 è stata copiata in fondo al volume, giusto dopo le 35 stanze menzionate. Le lezioni che aveva davanti a sé l'autore della parafrasi, dov'esse, dato lo stato del testo e la cattiva lingua usata, sono riconoscibili, sono contrassegnati, nelle note testuali, colla sigla S.

Minore sussidio nel ristabilimento del testo, mi è stato fornito dai passi del commento di Abhinavagupta citati in altre opere. Questo commento, che io sappia, è infatti del tutto ignorato (come, del resto, anche quello grande) dalla letteratura kashmirica immediatamente posteriore ad Abhinavagupta. Gli unici autori che lo menzionino sono Maheśvarānanda, che nella *Mahārthamañjarī* (MM) ne cita numerosi passi e l'anonimo autore del commento alle *Īsvarapratyabhijñākārikā*, conservato inedito a Madras, nella " Government Manuscript Library ". Il *Commento breve alla Trentina* è ripetutamente citato nella parte introduttiva di quest'opera, di cui ho collazionato il manoscritto. Le lezioni ivi accolte son contrassegnate, nelle note al testo, colla sigla B.

L'epoca in cui Abhinavagupta ha scritto il *Commento breve* non ci è nota. Per la bibliografia su Abhinavagupta e lo scivaismo kashmirico in generale rimando al mio volume *Essenza dei Tantra* [apparso la prima volta nella collana " Enciclopedia di autori classici " (Boringhieri, Torino 1965)].

NB. Nel 1975, dieci anni dunque dopo la prima edizione di quest'operetta, è comparsa, per opera di André Padoux, la traduzione ed edizione del testo, *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, texte traduit et annoté*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 38, Paris 1975. André

Padoux si è basato unicamente sul mediocre testo a stampa, senza curarsi di ricercare nuovi manoscritti e la sua traduzione riflette chiaramente questa manchevolezza. L'oscurità che in molti punti ne consegue è da lui parzialmente imputata ad Abhinavagupta. La lingua di Abhinavagupta (scrittore in sanscrito tra i piú classici e puri) " n'est pas un modèle de clarté (dice il Padoux), ni son sanskrit de nature à satisfaire entièrement un puriste ".

TRASCRIZIONE DEI VOCABOLI SANSCRITI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però *ṛ* e *ḷ* che si pronunciano press'a poco come *ri* e *li* rispettivamente (es. *Ṛgveda* si legge *Rigveda* con *g* duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad *a* o *u* (es.: *Caitanya* si legge *Ciaitanya*);

ḍ è suono cacuminale, press'a poco come *th* inglese in *the*;

g è sempre duro, anche davanti ad *e*, *i* (es.: *Gītā* si legge *Ghītā*);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;

j è come il *g* dolce di genere (es.: *jaina* si legge *giaina*);

ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente;

ṅ è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*;

ñ è nasale palatale davanti a *c*, *j*;

ṇ è nasale cacuminale che precede di solito *ṭ* *ḍ*;

ś e *ṣ*, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come *sc* di *scena* (es.: *Śiva* si legge *Sciva*, *Upaniṣad* si legge *Upanisciad*, *Kṛṣṇa* si legge *Krishna*);

ṭ è una dentale cerebrale;

y è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (es.: *Yajurveda* si legge *Iagiurveda*).

1. *La Dottrina*

La *Parā Triṃśikā*, la trentina della Suprema, detta anche, come vuole Abhinavagupta, *Parā Trīśikā*, cioè la "Suprema, sovrana delle tre" [1] è, insieme col *Mālinīvijaya*, il testo sacro piú importante della scuola Trika. Come tutti i *tantra*, l'epoca della sua composizione è ignota e l'unica cosa che di esso può dirsi è che già nel IX-X secolo era, in Kashmir, uno dei testi piú venerati e studiati.

Prima dei due commenti di Abhinavagupta, la *Parā Triṃśikā* fu infatti commentata dal padre della scuola del Riconoscimento, Somānanda e forse da altri due maestri, Bhavabhūti e Kalyāṇa, di cui per altro nulla sappiamo, menzionati da Abhinavagupta nel *Tantrāloka*. [2] Gli unici commenti a quest'opera fino a noi pervenuti sono quelli di Abhinavagupta – uno piú lungo ed uno piú breve – ed uno assai piú tardo (XIV sec?) composto da un cotale Lakṣmīrāma. [3]

[1] Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, pp. 16, 17.
[2] *Tantrāloka*, vol. VIII, p. 96.
[3] Questo commento è edito nello stesso volumetto che

La *Parā Triṃśikā*, nello stato in cui ci è giunta, è composta da trentasei stanze, e, secondo che avviene in moltissimi *tantra*, si presenta sotto forma di un dialogo fra la Dea che interroga e Bhairava – Śiva nella sua forma " tremenda " – che risponde. La risposta del Tremendo alla Dea che lo interroga (stanze 1, 2 e 3a) contiene una breve cosmologia (stanze 5-9a), la spiegazione della " natura suprema ", del " cuore " dell'assoluto, il quale si identifica, come vedremo, coll'omonimo celebre *mantra* [1] (stanze 9b-11, 21-25a), l'esposizione dei poteri di esso *mantra* (stanze 11b-20), e l'illustrazione dei metodi con cui dev'essere adorato (stanze 26-36).

I commenti di Abhinavagupta sono ambedue piuttosto difficili e notevolmente diversi l'uno dall'altro. Questo che qui presentiamo per la prima volta tradotto è il commento breve. Il primo, quello più ampio, non solo è assai più diffuso e pieno di divagazioni, ma interpreta parecchie stanze in un modo completamente diverso dal presente. Le lunghe speculazioni (tra cui son tuttavia alcune fra le pagine piú belle di Abhinavagupta) contenute, in esso, nel commento alle prime 11 stanze, fanno un effetto curioso paragonate al commento piuttosto breve e scarno del rimanente dell'opera. Il presente commento breve è assai piú omogeneo, e in esso Abhinavagupta spiega senza sensibili squilibri, tutte le stanze del *tantra*, interpretandole alla luce degli insegnamenti di Somānanda e di Utpaladeva. Nessuna di queste due opere sembra aver avuto gran fortuna in Kashmir.

contiene il *Commento Breve* di Abhinavagupta, Śrīnagar 1947, " Kashmir Series of Texts and Studies ", LXIX.

[1] Vedi, sui *mantra* in generale, l'*Essenza dei Tantra*, pp. 47 sgg.

Il commento breve è invece stato letto e studiato nell'India meridionale, quando, sotto i Coḷa, cominciarono a diffondersi le opere e le teorie dei grandi pensatori Kashmirici. Quest'opera è infatti citata parecchie volte da Maheśvārananda nella *Mahārthamañjarī* e nell'anonimo commento alle *Īśvarapratyabhijñākārikā*, conservato manoscritto nella biblioteca di Madras.[1]

L'argomento centrale del commento di Abhinavagupta è il " cuore ". Il cuore è allo stesso tempo, la coscienza, il pensiero che si esprime nel vario spiegamento del tutto, e l'omonimo *mantra* che simboleggia questo spiegamento. La simbologia del cuore è in India, com'è noto, antichissima. " Quant'è lo spazio che vediamo intorno a noi (leggiamo già nella *Chandogya Upaniṣad*, 8, 1, 3) tanto è lo spazio che sta dentro il cuore. E la terra e il cielo son in esso raccolti; e il fuoco e il vento; e il sole e la luna; e il lampo e le stelle; e quant'uno ha in questo mondo e quanto non ha: tutto è in esso raccolto. "

Il cuore è il santuario del sé, dell'*ātman*, immaginato nei bei versi della *Mahā Nārayaṇa Upaniṣad*, come un sole o un fuoco che irraggia da tutte le parti.

" Il cuore, simile a un calice di loto, rivolto verso il basso, sta sotto la nuca, dodici pollici piú in alto dell'ombelico.

Risplende, circondato di fiamme, santuario grande del tutto; e, avviluppato da una rete di vene, pende simile ad un calice di loto.

Nella sua estremità, v'è una cavità minuscola, dove il tutto ha il suo fondamento; e in mezzo ad essa è un gran fuoco, fiamma universa, che irraggia da ogni parte.

[1] Vedi sopra, p. 11.

Egli è il sole, il veggente eternamente giovane che gode primo del cibo e lo spartisce; e lí risiede e i suoi raggi son tesi dappertutto, in alto, in basso e di traverso.

(E cosí il cuore) riscalda questo corpo che gli appartiene, dalla pianta dei piedi fino al capo; e in mezzo ad esso è stabilita, sottile, drizzata, la fiamma aguzza del fuoco, splendente, come un lampo dal seno d'una nuvola scura, sottile come un filamento di riso, gialla, raggiante, piccola come un atomo.

E nel mezzo di questa fiamma, è stabilito il supremo Sé; e questo è Brahmā, è Śiva, è Hari, è Indra, l'indistruttibile, il re di se stesso! "[1]

" Il vero sé, *ātman*, l'assoluto, il signore di tutte le cose (leggiamo nella *Bhagavad Gītā*[2]) risiede in fondo al cuore, e, dall'interno del cuore, muove, colla sua forza magica, tutti gli esseri, presi nella gran macchina del mondo. " Nella *Parā Triṃśikā* cogliamo l'eco della medesima tradizione spirituale. " Come un grand'albero sta, in forma di potenza, dentro il seme della *ficus indica*, cosí tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore. "[3]

Nell'esegesi scivaita di Utpáladeva ed Abhinavagupta il cuore è l'essenza della coscienza, il suo pensare o cogitare, la sua libertà,[4] la vocalità, conazione o ὁρμή che anima il nudo apparire – la luce – delle cose, la forza stessa dell'io su cui tutto riposa.[5] " La

[1] *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, 1, pp. 64-65 (edita e tradotta da J. Varenne, Parigi 1960). Sul simbolismo e il significato del cuore vedi anche il volume di J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963, pp. 276-288.

[2] XVIII, 61.

[3] St. 24; vedi sotto, p. 76.

[4] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, 1, 5, 13-14.

[5] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 27-28.

parola cuore – spiega Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (I, pp, 211-12) – tanto vale quanto punto di riposo. Il quale, secondo che è stato detto, è, per le cose insenzienti, la mente, per questa la luce e per la luce la potenza di pensiero. Ond'è che l'ultima realtà del tutto, il quale sta, riposa, nel piano supremo, è detta in piú luoghi essere il cuore, materiato di pensiero, consistente nel supremo *mantra*. Il cuore di ogni cosa non è infatti altro se non il *mantra*; il quale *mantra* è materiato di pensiero ed il pensiero della suprema potenza vocale." [6] Il cuore, secondo Abhinava e la sua scuola, è dunque l'io stesso e quindi il tutto, il quale non è se non un'espressione della sua forza creativa, del movimento, delle contrazioni ed espansioni che lo accompagnano. Nella meditazione pratica di queste scuole, i detti movimenti di contrazione ed espansione attraverso cui si afferma la forza dell'io, del cuore, si esprimono in due *mantra* specialmente importanti, i cosiddetti "semi della creazione" e della "dissoluzione". Il primo di essi, chiamato "seme del cuore", già menzionato, oltre che nella *Parā Triṃśikā*, anche nel *Mālinīvijaya*, è costituito dai tre fonemi S, AU ed Ḥ.

Tutto il commento di Abhinavagupta è sostanzialmente un'esegesi del valore simbolico di questi tre fonemi e, per cosí dire, del raggio d'estensione del loro potere, vale a dire del cosiddetto "pervasivo" (*vyāpti*). Śiva, l'io nella sua purezza, grazie alla magia di questi fenomeni, opportunamente meditati e risuscitati da suoni morti in vive cogitazioni divine, entra, penetra di sé, l'anima individuale, imprigionata nella sfera illusoria di *māyā*, e, come un elisir o una tintura

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 48-49.

alchemica penetra e trasforma i metalli, la rende uguale a se stesso. Tutti i piani del nostro essere – la mente, il soffio vitale, il corpo fisico – sono immediatamente trasmutati e si trasformano in " cuore ", diventano il cuore stesso delle cose, cioè l'io. L'analogia di questa trasmutazione con un processo alchemico è stata notata – cosa in India assai rara – dallo stesso Abhinava,[1] cui dobbiamo il menzionato paragone dell'elisir trasformatore. Taluni termini tecnici della teologia scivaita assumono qui una connotazione nuova. Uno di questi è " compenetrazione ", *samāveśa*, che qui non vale compenetrazione dell'anima individuale nella natura divina, bensí il contrario. L'oggetto di questa compenetrazione son qui le varie parti e funzioni dell'organismo umano, che, a somiglianza di metalli imperfetti, son " compenetrate " da una specie di sostanza vivente – la forza del detto *mantra*, che si identifica col vibrare stesso dell'io – che ha il potere di convertirle e renderle uguali a se stessa.

Ma vediamo adesso, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, qual è il valore simbolico di questi tre fonemi. Il tutto, nella scuola della Triade o Trika, è, com'indica il nome, diviso, per comodità espositiva, in tre grandi piani, chiamati supremo, supremo-infimo ed infimo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di identità-diversità e di diversità. Tutto quello che esiste, dalle pietre fino alle piú elevate forme di coscienza, è compreso in questi tre piani, che secondo uno schema cosmologico generalmente diffuso in queste scuole, corrispondono alle quattro sfere della terra, della *natura naturans*, della forza d'illusione o

[1] Vedi sotto, p. 68.

māyā e della potenza. Secondo un verso famoso di una delle scritture piú venerate da Abhinavagupta, il *Mālinīvijaya*,[1] la prima lettera del seme del cuore, cioè S, pervade le tre prime sfere, che equivalgono al piano della diversità o mondo, via (*adhvan*), impura. La quarta sfera, corrispondente al piano della identità-diversità o mondo puro-impuro, è "pervasa" dal fonema AU, chiamato, come vedremo, il tridente. Il terzo fonema del *mantra*, la cosiddetta emissione, consistente in una leggera aspirazione muta, Ḥ, pervade il piano dell'identità o mondo puro, che trascende la regione delle sfere e corrisponde all'io nella sua purezza. Questi tre piani (o quattro sfere piú la regione ad esse trascendente) sono dunque caratterizzati da una progressiva emergenza della soggettività sull'oggettività. Questo itinerario ascendente termina col piano supremo o dell'identità, il quale coincide colla pura soggettività, coll'io esente da ogni maculazione, nella pienezza di tutte le sue potenze. I due piani inferiori della diversità e identità-diversità equivalgono quindi, secondo questa nuova ripartizione, al contrario della soggettività, ossia all'oggettività, al conoscibile, immaginato nella sua astrattezza, avulso dal soggetto che lo pensa, e ad un piano intermedio, costituito dal conoscere, il quale viene qui inteso come il mezzo e quindi la potenza attraverso cui il soggetto si dirige verso l'oggetto per farlo suo.

Ma vediamo adesso di applicare queste corrispondenze ai tre fonemi del *mantra*. Il primo di essi, S, è evidentemente, il conoscibile. Il fonema S, spiega Abhinavagupta, è, in effetto, l'essere, l'*ens*, *sat*. La

[1] IV, 25.

parola *sat, ens*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce alla lettera *S*. S, l'essere, è, in questo senso, il puro conoscibile, depauperato, spogliato da ogni possibile accidente. " Cinture, orecchini, bracciali (dice Abhinavagupta nel *Paramārthasāra*, stanze 42, 43), se si fa astrazione dalle loro differenze, son viste come oro. Similmente il tutto, se si fa astrazione dalla diversità delle sue forme, appare come puro essere. " Questo puro essere, "puro, quiescente, indifferenziato, identico a se stesso, integrale " [1] è identificato, da Abhinava, col *brahman* delle scuole Vedantiche, che per gli scivaiti equivale all'essere primordiale ed indifferenziato che era al principio di tutte le cose, il quale, in forma, ben inteso, non " grossa ", ma " sottile " comincia già ad apparire nel mondo puro-impuro, e, precisamente, nel piano di coscienza corrispondente al principio Sadāśiva. [2] Quest'interpretazione (osserva Abhinava) trova conferma nelle stesse *Upaniṣad*, dove si dice: " La parola " *ens* " designa il supremo " *brahman* "; [3] " Tutto questo è *brahman* "; [4] e " Questo, amico, al principio era solo *ens*. " [5] L'*ens* è dunque il tutto visto nella sua forma indifferenziata, immune da principio e di fine, prima radice ed alimento di tutta la futura varietà delle cose, che su di esso si appoggia. Tutto ciò che nutre, alimenta (e il *brahman* è tradizionalmnte connesso col tema *bṛmh* – alimentare, nutrire) [6] è in India associato

[1] *Paramārthasāra*, 43.
[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 83 sgg.
[3] Vedi il *Tantrāloka*, vol. II, p. 165.
[4] *Chandogya Upaniṣad*, III, 14 (*Tantrāloka*, vol. II, p. 166).
[5] *Chandogya Upaniṣad*, VI, 2.
[6] Vedi sul *brahman* lo studio di J. Gonda, *Notes on brahman* (Utrecht 1950).

colla luna e di qui col *soma*, la bevanda di immortalità, l'ambrosia. Il fonema S, che è l'essere, il *brahman*, è dunque anche il *soma*, l'ambrosia.[1]

Ma ascoltiamo quanto dice di esso Abhinavagupta nel commento grande alla Trentina:[2]

Questo è, in realtà, il seme del tutto.[3] Tutto quello che è, che è, cioè, compreso nelle sfere della terra, della natura e di māyā,[4] cade, infatti, o nella volontà o nella conoscenza o nell'azione.[5] Ma, sebbene ivi cada, come quello che per essere tutto in tutto, è naturato dalla triade, si emette nel superiore piano di Śiva e da esso è tutto intero emesso.[6] E questo processo si svolge ininterrottamente, di là da ogni rappresentazione mentale. La stessa rappresentazione mentale – la mia amata, il mio nemico, eccetera, così farà – è, del resto, emissione, come quella che, grazie ad una unificazione dei tre tempi, presente, eccetera, è naturata di identità.[7] E, inversamente, il piano di Śiva, la liberazione, si

[1] *Tantrāloka*, vol. II, pp. 164.

[2] *Parātriṃśikāvivaraṇa*, pp. 237 sgg.

[3] Il mantra SAUḤ.

[4] Tutto quello che è (*ens, sat*), eccetera, è il fonema S; vedi sopra, pp. 20, 21.

[5] Il fonema AU; vedi sotto, pp. 25 sgg.

[6] Questo terzo stadio del processo è rappresentato dal fonema Ḥ, l'emissione.

[7] Il pensiero discorsivo (*vikalpa*) non soltanto è uno strumento di salvezza, la "strada maestra della liberazione" (IPVV, III, 155), ma, per chi ha preso coscienza di sé e si è riconosciuto come il Signore, si identifica con il pensiero puro, coll'io e quindi coll'emissione. Le cogitazioni "questo è quel vaso," questo è quel nemico, che, avendomi così fatto, così mi fa o farà," eccetera, rappresentano, fra le varie forme di pensiero, un momento della nuda osservazione del fatto. "Il momento conoscitivo in cui si unificano due stadi di un medesimo oggetto – p. es., "questo è quel vaso" –, è bensì sempre una forma di pensiero discorsivo; senonché è da osservare che in tali unificazioni la potenza di conoscenza splende con maggiore evidenza, a guisa di un

converte, per coloro che sono perseguitati dalla fortuna, nella desertica e paurosa macchia della trasmigrazione.

> Dall'acqua erompe l'abissale fuoco
> distortamente lingueggiando in alto;
> dalla plenilunare ambrosia il roco
> fulmine move ruinoso assalto:
> in varia guisa, per occulto gioco,
> dal salvator pensiero ond'io m'esalto
> trista cosí procede per il male
> avventurato servitú mortale!

Ché, com'è anche detto nell'Īśvarapratyabhijñā (IV, 3, 12): "Per colui che sa cosí, che, cioè, tutto quello che vede altro non è se non un'espressione del suo potere, e che, come tale, è uno col tutto, lo stato d'identità con Śiva non vien meno neppure quando sta discorsivamente pensando."

Ma facciamo adesso un paragone. La preminenza che, per esempio, spetta, fra le figure, a quelle a quattro braccia, a tre occhi, piene, magre,[1] eccetera, o, fra le sostanze, agli alcool, alle droghe, e via dicendo, si deve a questo, che esse fanno raggiungere uno stato psichico di speciale elevazione; ed il medesimo accade dei fonemi scritti, che fanno raggiungere, a chi li legge, i fonemi veri. Tale, *mutatis mutandis*, è il caso, fra i vari fonemi, del fonema S. Questo fonema, infatti, nel momento stesso che si manifesta, materiato com'è dell'ambrosia della suprema beatitudine, abbraccia dentro di sé tutti gli altri. Ora, la vera natura dell'essere (*satya*), del piacere (*sukha*), della felicità (*saṃpat*), dell'esseità (*sattā*), eccetera si rivela, in effetto, nell'erompere dei gemiti amorosi, nel movimento del membro, nelle contrazioni e distrazioni della matrice. Questa o non altra è infatti la natura dell'essere e via dicendo. "Ma (dirà qui alcuno) come può un

lampo. Ond'è che, secondo i maestri, esse sono il primo gradino nella salita verso il Supremo » (IPV, I, 6, 6). In tali unificazioni, spiega Abhinavagupta nell'IPVV, II, 310, la molteplicità è meno evidente. Nel testo leggo *vartamānādi°* e *'bheda°*.

[1] Le figure delle varie divinità sono un mero strumento che serve a far raggiungere al devoto il piano reale che esse stanno a simboleggiare.

solo fonema tenere, impliciti, dentro di sé gli altri?" La risposta è semplice. Le persone che sanno meglio intendere i moti e le intenzioni degli altri, riescono infatti a capire da una sola lettera, poco importa dove essa si trovi, della parola, l'intero vocabolo. In virtù di essa soltanto essi penetrano infatti nella parola reale. In tal guisa, ogni singola lettera è, da sé, espressiva del tutto cui appartiene,[1] ché, com'è detto: "Tra parola, significato e idea sussiste una reciproca sovrapposizione che genera commistione: esercitando la disciplina allo scopo di operare tra essi una distinzione, si giungono a comprendere le voci di tutti gli esseri viventi."[2] Una cosa simile suole accadere, per la stessa ragione, di vari elementi monosillabici (a negativo, e, eccetera), come sono, per esempio, le particelle, i segnacaso e via dicendo. Essi, infatti, anche qui, nel piano di *māyā*, riescono ad esprimere un senso particolare e realissimo, designato col nome di congiunzione, negazione, eccetera, ed inseparabile dalle cose negate o congiunte. Questo senso non ha niente a che vedere con quello espresso dai sostantivi, è alieno da ogni oggettività ed immerso nella natura del soggetto. Questa e non altra, del resto, è stata anche l'intenzione di Bhartṛhari, quando disse,

[1] Il ragionamento fatto da Abhinavagupta è il seguente. Il fonema S esprime, da solo, varie parole che per esso cominciano, quali appunto essere (*satya*), eccetera, e, per conseguente, la realtà cui esse alludono, specialmente evidente in determinati stadi psichici, qui caratterizzati con termini erotici. Un tale potere, attribuito ad un singolo fonema, non è senza esempio. Le particelle "e", "o", l'"a" negativo e i segnacaso sono espressivi di un senso particolare, non oggettivabile in un sostantivo, inseparabile dalle cose congiunte, negate e via dicendo. In realtà, conclude Abhinavagupta, ogni singola lettera è espressiva di un significato, anche se, naturalmente, questo loro potere sfugge alle persone ordinarie. Le varie etimologie, consacrate dalla tradizione, che usualmente si fanno di parole come *mantra* (*manaḥ trāṇate*, cioè "protegge, salva la mente"), iniziazione (*dikṣā*), (dà, *dā*, la conoscenza, distrugge, *kṣi*, l'ignoranza), ecc. si basano appunto su questo potere espressivo delle singole lettere.

[2] *Yogasūtra*, 3, 17 (pubblicati, in questa stessa collana, col nome di *Aforismi sullo Yoga*).

discutendo la natura della frase: " Secondo alcuni la natura della frase sta nella prima parola; secondo altri nelle varie parole prese ad una ad una; e, secondo altri ancora, nelle varie parole in dipendenza dalle altre. " [1]

Questo che abbiamo detto giustifica pure le spiegazioni etimologiche che, in base al principio dell'uguaglianza delle sillabe e dei fonemi, si fanno, nei libri esegetici del Veda e nei trattati sacri a Śiva, delle parole *mantra*, iniziazione (*dīkṣā*), eccetera. Questi sensi, naturalmente, non sono convenzionali ma dovuti a un necessario decreto divino e sfuggono quindi alla gente ordinaria.

Tale, dunque, il fonema S. I fonemi AU e l'emissione, Ḥ, son stati già spiegati. " Il fonema S (dice il *Mālinīvijaya*) pervade le prime tre sfere. La quarta è pervasa dal tridente, AU. La suprema pervasione, trascendente alle precedenti, è operata dall'emissione, Ḥ. " [2]

Nelle sue linee generali, il fonema S rappresenta dunque il principio in cui tutto è ancora uno, giacente (come si direbbe nel linguaggio della moderna psicologia del profondo) nell'oscurità dell'inconscio. Il *brahman* non è qui la coscienza che ha realizzato la sua natura e che ha ritrovato in sé il tutto alla fine di un processo ascendente, ma la potenzialità infinita dell'inconscio (o, se così vogliamo, della coscienza nella sua forma inferiore), che è sí tutte le cose, ma in un modo indistinto e germinale. Il momento " brahmico " non è il fine dello yoga scivaita, ma la base di esso (in gergo alchemico, diremmo il piombo da cui nasce l'oro, l'oscurità da cui nasce la luce) e, come tale, risiede, come vedremo, nella parte inferiore del corpo, nella regione ombelicale, dov'è il centro o " ruota " chiamata " bulbo. " I due momenti successivi, simboleggiati dai fenomeni AU e Ḥ, rappresentano il risve-

[1] *Vākyapadīya*, II, 1, 4.
[2] *Mālinīvijaya*, 4, 25.

glio di questo principio attraverso una consapevolezza sempre piú chiara e luminosa.

Il puro *ens*, l'indifferenziato e primordiale conoscibile – il simbolo stesso della conoscibilità – non può infatti esistere in se stesso, ma solo in relazione al vivo conoscere di un soggetto, nella misura che si riposa in questo conoscere. " Questo *brahman* – dice Abhinavagupta, alludendo appunto a questa realtà – supremo, puro, quiescente, indifferenziato, uguale a se stesso, integrale, immortale, essente, riposa in una potenza di luminosa natura. Tutto ciò che non è oggetto di queste tre luminose cogitazioni, ' è desiderato ', ' è conosciuto ' ed ' è fatto ', tutto questo dico non esiste, non altrimenti che un fiore nell'etere. " [1] Questo conoscere, questa potenza di conoscenza, dove si riposa il conoscibile, è il fonema AU, il quattordicesimo dell'alfabeto sanscrito, noto, in queste scuole, col nome di tridente, il quale è l'arma tradizionale di Śiva. [2] Il tridente rappresenta la sfera della potenza nella sua integrità, nei suoi tre aspetti di volontà, di conoscenza e di azione, ed è simbolicamente lo strumento con cui l'io stimola, scuote, " sbatte " [3] l'indifferenziata e caotica unità dell'inconscio, che viene gradatamente penetrata e trasfigurata dal lume della coscienza.

Queste tre potenze – distinte unicamente per comodità espositiva, ma, in realtà, indissolubili l'una dall'al-

[1] *Paramārthasāra*, 43, 44.

[2] *Tantrāloka*, vol. II, pp. 111 sgg.; *Mālinīvijayavārttika*, p. 106. Sulle tre potenze di volontà, eccetera, vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 33 sgg.

[3] Il tremendo (Bhairava) ha frequentemente, soprattutto nella scuola Krama, l'epiteto di " sbattitore ", *manthāna*. Vedi la *Mahārthamañjarī*, pp. 177 sgg.

tra – non sono, a loro volta, una realtà a se stante, ma semplicemente un'espressione della libertà dell'io, della coscienza, del Tremendo. Questa sua libertà, che è emissione " di sé, da sé, in sé ", è il fonema Ḥ, il quale è fonicamente una leggera emissione aspirata muta di voce, convenzionalmente considerato dai grammatici, nella sua forma AḤ, come la sedicesima ed ultima delle vocali. L'emissione rappresenta l'io, la coscienza, il Tremendo, non piú come totale e indifferenziata oggettività (S) o efficiente strumentalità (AU), ma come soggettività e quindi come movimento e vibrazione, che, consistente in sistole e diastole, in contrazioni ed espansioni continue, è appunto ciò che distingue la coscienza, il soggetto dalla materia. L'emissione è l'efficienza stessa del beato, la sua libertà, la sua potenza infinita, ipostatata, nel momento religioso, nelle innumerevoli potenze che costituiscono il *kula*, cioè la sua " famiglia ", e danno origine al tutto. L'emissione è la potenza del *kula*, insita in esso – la cosiddetta *kaulikī* – presente e operante nel tutto, in contrapposizione col Tremendo, col soggetto, l'io concepito come trascendente al tutto, come astratto soggetto possessore di potenza, il " Senza Superiore ", *anuttara*, o il " Senza Famiglia ", *akula*, rappresentato foneticamente dalla prima vocale A.[1]

L'emissione, la forza o potenza di A, del Senza Superiore, del Senza Famiglia si esprime nel tutto mediante un processo costituito di cinquanta momenti diversi, immaginati come altrettante " potenze " o " cogitazioni ", attraverso cui si articola la libertà dell'io. Questi cinquanta momenti – i vari fonemi

[1] *Tantrāloka*, vol. II, p. 145.

dell'alfabeto, da cui dipende, in ultima istanza, tutto il vario linguaggio e quindi il pensiero che, in queste scuole, con esso si identifica – si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti rispettivamente dalle vocali, dalle consonanti e dalle semivocali e corrispondenti ai trentasei princípi, in cui, nella complicata cosmologia scivaita, è diviso il tutto. Il primo gruppo, costituito dalle sedici vocali, da A fino ad AḤ, corrisponde all'io in tutta la sua pienezza, concepito come di là dalla serie dei princípi. Il terzo gruppo, costituito dalle venticinque consonanti e dalle quattro semivocali abbraccia l'intero piano dell'oggettività e della soggettività limitata fino al principio "efficienza finita". Il secondo gruppo, costituito dai fonemi Ś, Ṣ, S, H, KṢ, corrisponde ai tre princípi puri-impuri Sapienza Pura, Īśvara e Sadāśiva – cui sono qui aggiunti la Potenza – Śiva e dove la soggettività, non ancora scomparsa, è tuttavia velata dall'io, assorbita, per dir cosí, dalla sua forza. Questi tre gruppi sono ugualmente frutto dell'emissione o potenza *kaulikī*, che, da questo lato, presenta tre aspetti diversi, cioè supremo o quiescente, infimo o emergente, e supremo-infimo o quiescente-emergente.

Lo schema cosmologico che Abhinavagupta deduce dalle scarne stanze 5-9a della Trentina non differisce gran che da quello classico, esposto nel *Tantrāloka* e nell'*Essenza dei Tantra* e da noi ivi tradotto e discusso. [1] Le differenze riguardano soltanto pochi punti minori. Degna di nota, in questo proposito, è la diversa concezione dei sei princípi e contemporaneamente potenze che restituiscono all'io, caduto preda del sonno di *māyā*, della forza d'illusione, da lui

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. VIII, passim.

stesso creata, una particella dell'onnipotenza, onniscienza, pienezza, eternità e onnipresenza perdute.[1] L'io, risvegliatosi da cotesto sonno, si ritrova sí in possesso delle sue antiche qualità, ma in forma invilita, inferiore. Una limitata capacità di agire e di conoscere, attaccamento, tempo e necessità tengono adesso il posto delle potenze antiche. Questi sei princípi – compreso il primo, *māyā* o la forza d'illusione –, che restituiscono all'io parte dei suoi poteri e ne limitano allo stesso tempo la libertà, son chiamati, per questa ragione, col nome di " corazze " o " tuniche " (*kañcuka*). E questa è la concezione classica. Nella Trentina questi sei princípi, non piú chiamati " corazze ", ma " sostegni " (*dhāraṇa*), son ridotti al numero di quattro, ossia, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, efficienza finita, conoscenza impura, forza d'illusione ed attaccamento. L'anima limitata (spiega Abhinavagupta con un paragone specialmente felice e frequentemente ripreso)[2] è " sostenuta " da essi a metà strada fra terra e cielo, come Triśańku, un personaggio mitico che, arrestato da Viśvāmitra nella sua caduta dal cielo, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del Sud. Questi quattro princípi son infatti ambivalenti, e, se, da un lato, impediscono all'anima di ascendere nell'" etere della coscienza ", di farsi uguale a Dio, le impediscono però, dall'altra parte, anche di cadere nell'inerzia della materia e divenire uguale alle pietre. I quattro sostegni sono simboleggiati dalle quattro semivocali Y, R, V e L.

[1] Vedi Kṣemarāja, *Parāpraveśikā*, p. 8.

[2] Vedi la *Paryantapañcāśikā* (l'attribuzione ad Abhinava di quest'opera è, secondo me, assai dubbia), st. 37 e la *Mahārthamañjarī*, p. 50.

L'altra differenza concerne i cinque princípi del " mondo " puro-impuro, i quali comprendono qui anche i due princípi Śakti e Śiva, solitamente considerati come puri (l'io puro, il Tremendo, è considerato qui fuori dalla serie dei princípi), e sono omologati ai cosiddetti cinque *brahman* o formule sacre, identificate coi cinque volti di Śiva, rispettivamente chiamati Sadyojāta, il " Nato Adesso ", Vāmadeva, il " Dio Splendente ", Aghora, il " Non terrifico ", Tatpuruṣa, il " Servo ", Īśāna, il " Sovrano ". La storia di questa concezione è complicata. I cinque *brahman* sono, com'indica il loro nome, cinque formule magico-rituali, dedicate a Śiva-Rudra, le quali figurano per la prima volta nella *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, in appendice al *Taittirīya Brāhmaṇa*.[1] Piú tardi questi cinque aspetti di Śiva-Rudra sono stati ipostatati in altrettanti suoi volti. Nella Trentina questi cinque *brahman*, corrispondenti ai fonemi Ś, Ṣ, S, H, KṢ, sono da Abhinava identificati coi princípi del mondo puro-impuro. La possibile obiezione che il terzo di essi, Aghora – Sadāśiva, nell'ordine dei princípi – è costituito dal fonema S e che questo rappresenta a sua volta il nudo *ens* conoscibile, *sat*, non imbarazza minimamente il nostro esegeta. Sadāśiva (o, com'è anche chiamato Sādākhya) è quel principio dove, nell'orizzonte dell'io, comincia per la prima volta ad apparire l'immagine di un'oggettività, di un questo, e, come tale, di un essere. L'essere, l'*ens* nella sua forma, per dir cosí, archetipica, non ancora disgiunto

1 Queste formule son state da me tradotte in *Testi dello Śivaismo* [volume apparso nella collana " Enciclopedia di autori classici " (Boringhieri, Torino 1962)], dove ho seguito di proposito il commento di Kauṇḍinya. Una traduzione parzialmente diversa di esse può vedersi nella *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, ed. e trad. citate.

dall'io, ma pura immagine e propensione all'oggettività futura, risiede infatti per la prima volta in Sadāśiva, nel mondo puro-impuro.[1]

Fondamentalmente aberrante dagli altri testi, è, nella Trentina, l'ordine dei fonemi e la corrispondenza di essi coi vari princípi. Mentre nelle altre scritture, subito dopo le sedici vocali, corrispondenti a Śiva, vengono le consonanti nel loro ordine naturale, cioè K, eccetera, fino a KṢ, qui esse si presentano nell'ordine inverso, cioè da KṢ, che corrisponde al principio immediatamente inferiore a Śiva, fino a K, cioè la terra. Quest'anomalia non ha mancato di attrarre l'attenzione dei commentatori, che si son dati a ricercarne la causa. La tesi di Abhinavagupta è interessante. Come abbiamo veduto, oltre il mondo della differenziazione, esistono altri due piani, quello dell'assoluta identità, pensiero puro e suprema vocalità – il cosiddetto piano supremo –, e quello dell'identità-diversità, corrispondente al piano supremo-infimo, ad un pensiero non piú puro, ma inquinato dall'oggettività apparitura, e, di conseguenza, ad una vocalità di ordine inferiore, chiamata tecnicamente col nome di Veggente.[2] Questo piano inferiore dell'identità-diversità è paragonato da Abhinavagupta ad una specie di specchio, che accoglie riflesse e quindi, specularmente invertite, tutte le immagini o cogitazioni che vibrano nell'interno della vocalità suprema. La potenza che quivi era KṢ equivale, riflessa nella Veggente, al fonema opposto, cioè K, e inversamente K, che, nella vocalità suprema era il principio piú basso di tutti,

[1] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, II, p. 191.

[2] Vedi, sulla Veggente, l'*Essenza dei Tantra*, p. 64, e i miei articoli *Vāc* nella "Rivista di Studi Orientali", 1960.

la terra, equivale, nella vocalità " veggente ", al principio piú alto, quello della potenza. L'assoluto, sembra voler dire Abhinavagupta dietro il velame di questa fantasia, implica un capovolgimento di tutti i valori. Quello che qui è A colà è Z e viceversa. Ma lascio qui la parola a lui stesso: [1]

La Veggente s'identifica colla venerabile Suprema-Infima ed è quella potenza, espressione della stessa natura della potenza suprema; dove, a similitudine di uno specchio, si riflette, a mo' di immagine riflessa, la forma della venerabile Suprema. Ora ciò che nell'immagine riflettente e nell'immagine riflessa rimane identico, come, per esempio, la semplice cogitazione del volto, non si può dire che abbia i caratteri di cosa riflessa, rimanendo, in ambedue i casi, sempre uguale a se stesso; al contrario, ciò che appare tanto " cosí " che " altrimenti ", col prima e il dopo, la sinistra e la destra, eccetera, invertite, e che è quindi allo stesso tempo, " questo " e " quello ", può dirsi a ragione che abbia i caratteri di una cosa riflessa. Quest'immagine riflessa ha, naturalmente, le medesime qualità dell'immagine riflettente, non è differente da essa. In modo analogo, il corpo della venerabile Suprema, gravido di tutti i vari princípi (la terra, eccetera), i quali, in base al processo anzidetto, sono, ognuno, pieni, deposita la sua immagine riflessa, dotato, com'è, di tutte le cogitazioni (K, eccetera), che, nella loro forma innata, increata, indefettibile e realissima, risiedono dentro di esso, da lui abbracciate – la deposita, dico, nello specchio immacolato della Suprema-Infima, cioè della Veggente; e cosí depositandola, mentre riflette nel piano a essa omogeneo e immacolato della Veggente – che ne contiene *in nuce* le appariture immagini distinte – la terra, l'acqua, eccetera, da lei cogitate, identiche a lei, senza che le cogitazioni K, eccetera, che sono immodificabili, ricevano modificazione alcuna, ecco che i princípi della terra eccetera appariscono in ordine invertito: ciò che nella suprema coscienza era il principio

[1] *Parātriṃśikāvivaraṇa*, pp. 144 sgg.

potenza, diventa nel piano della Suprema-Infima il principio terra, e ciò che era il principio terra, diventa il principio potenza, sí che la terra, eccetera, corrispondono qui ai fonemi KṢ e via dicendo. Il venerabile, divino Tremendo, perennemente pieno, infinitamente libero, non è da parte sua mai soggetto a quest'inversione, dato che nulla esiste che trascenda la coscienza e via dicendo. E ciò lo abbiamo già detto e ripetuto piú volte. Nel piano della Suprema, nella cogitazione suprema, i princípi sono unicamente cogitazione – la quale cogitazione non è altro, in realtà, che i vari fonemi, da K a KṢ, i quali sono un'espressione della potenza – e quindi in esso vi è assoluta non distinzione. Nella Suprema-Infima, in base al principio dell'immagine riflessa, v'è invece distinzione-non distinzione. Quando dunque la Suprema-Infima (tale il senso di tutto ciò) – che, come la Suprema è anch'essa naturata di cogitazione e formata dalla serie dei vari fonemi, da K a KṢ – sostiene dentro di sé le immagini riflesse dei princípi risiedenti nella venerabile Suprema, a lei superiore, questi princípi si presentano in queste cogitazioni, formate in realtà dai vari fonemi, da K a KṢ, nella loro forma non mayica, trascendente all'udito, in ordine invertito: chi stava piú in alto sta ora piú in basso e viceversa; e ciò perché quanto era nell'immagine riflettente superiore riesce nell'immagine riflessa inferiore.

Ci siamo finora soffermati sul *mantra* SAUḤ, la sua forza di pervasione, il suo "pervasivo" (*vyāpti*) in rapporto al mondo esteriore, da un lato, per dir cosí, cosmologico. Vediamo adesso le equivalenze e le operazioni di questo stesso *mantra* nel corpo. Nella struttura fisica del corpo e nel soffio vitale che lo anima sono in realtà presenti, secondo queste scuole, tutti i princípi e tutti i ritmi temporali esteriori. Le potenze di spazio e di tempo non sono due realtà che limitino dal di fuori la vita della coscienza, ma piuttosto due espressioni di essa stessa.

La liberazione dell'uomo dai legami del mondo empirico è concepita, fisicamente, come il risveglio di

una forza – la stessa forza dell'io – che giace addormentata nella parte inferiore del nostro corpo, nella regione perineica. Questa forza, immaginata in guisa di un serpente arrotolato – la famosa *kuṇḍalinī* di tutte le scuole gnostiche indiane – dev'essere risvegliata dal suo sonno e, di mano in mano, ascendere attraverso il canale centrale (*suṣumnā*) che attraversa tutto il nostro corpo, dal perineo fino ad un foro immaginato sopra la testa, il cosiddetto foro di Brahmā. [1] Questa forza non arriva, in generale, ad uscire tutta d'un colpo dal foro di Brahmā (l'improvviso risveglio della forza dell'io, in tutto il suo accecante splendore consumerebbe immediatamente l'individuo, assuefatto da migliaia e migliaia di nascite ad uno stato di limitazione), ma, prima di uscire da esso, passa attraverso un numero di stazioni o ruote (*cakra*), corrispondenti a diverse esperienze psichiche o piani spirituali, immaginati lungo il detto canale di mezzo. Nella tradizione seguita da Abhinavagupta e dalla sua scuola queste " ruote " son parzialmente diverse da quelle comunemente ammesse. Le principali di esse sono il triangolo, nella regione perineica, il bulbo, nella regione ombelicale, il cuore, la gola, il palato e lo *dvādaśānta* o " fine dei dodici ", immaginato nell'etere, dodici dita sopra il vertice del capo. Il " seme del cuore ", cioè il *mantra* SAUḤ opera insieme su tutte queste ruote, a cominciare dal bulbo. Il fonema S, nonostante sia considerato dai grammatici, come una spirante dentale, nasce appunto da esso. La vocale AU mette lo yoghin in contatto coi tre centri del cuore (la vocale A, implicita in AU, è supposta nascere nel cuore), e, visto che AU è una

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 69, 70.

labiovelare, con quelli della gola o laringe e delle labbra. La regione che va dal palato fino allo *dvādaśānta* (nella quale son immaginati alcuni centri intermedi) è dominata dall'emissione. La dizione o meditazione di questo *mantra* in rapporto al corpo fisico è cosí descritta da Abhinavagupta: [1]

Il metodo del soffio vitale a forma di asse consente innanzitutto allo yoghin di sopprimere le correnti di soffio ascendente e discendente, per cui raggiunge il quadrato, il loto, la "pendula",[2] appoggiata su di essi, e finalmente la sede del nettare, dalla quale accede al piano del tridente, dove si congiungono i tre canali e le tre potenze di Volontà, Conoscenza ed Azione sono indissolubilmente mescolate insieme.

La sua ascensione non termina qui, e subito dopo egli passa via via attraverso i gradini del punto sopraccigliare, del suono, dalla fine del suono e della potenza. Questi vari piani di coscienza son tutti ugualmente dominati da movimenti di espansione e contrazione. Raggiunto infine l'ultimo dei detti piani, lo yoghin si trova nel piano della *kuṇḍalinī* superiore, dov'è l'emissione, la sede del movimento, ed ivi, in questo piano, chiamato il "ventre del pesce",[3] riposa.

Un'asina o una giumenta si rallegra in cuor suo, quando entra in uno stato in cui i suoi genitali si contraggono e dischiudono; e parimenti giova che lo yoghin raggiunga lo stato di unione fra Śiva e la Potenza, basato appunto su tali espansioni e contrazioni. Questo stato è gravido di tutte le cose, via via in esso dissolte ed emesse senza sosta.

In tal guisa lo yoghin pieno di tutte le cose riposa nel cuore supremo, caratterizzato da una unificazione della gran radice, S, del tridente, AU, e dell'emissione, Ḥ.

E poco piú in là:

La prima forma di coscienzialità che si accompagna alla prima forma di coscienza del piacere, dei gemiti amorosi,

[1] *Tantrāloka*, vol. III, pp. 358 sgg., stt. 54 b - 61 a.
[2] Vari centri intermedi fra il palato e lo *dvādaśānta*.
[3] Vedi sotto, p. 72.

dell'essere, del bene, dell'uguaglianza, è un vero e proprio contatto colla coscienza senza superiore.[1] Dopo ciò, si ha la compenetrazione propria del quattordicesimo, AU, dentro la triplice sede del cuore, della gola e delle labbra. Questa compenetrazione dev'essere unificata colla precedente. Lo yoghin, infine, pronunciando l'emissione, Ḥ, unifica il cuore e i due *dvādaśānta*.[2]

Il " seme della creazione ", " seme del cuore " o " seme della Suprema " – il *mantra* SAUḤ – è, come indica il nome, specialmente connesso col movimento evolutivo della coscienza.[3] Il " seme del riassorbimento " o " Signore dei Gruppi Sillabici "[4] è, accanto al precedente e quasi complementare di esso, un altro *mantra* assai importante, non menzionato in quest'opera, ma discusso nel *Tantrāloka*.[5] In questo *mantra*, al contrario del primo, predomina il momento involutivo della coscienza, il ritorno del molteplice all'uno. Vediamo ora che cosa dice Abhinavagupta dei cinque fonemi KH, PH, R, E, M, di cui esso è composto.

Abbandonato ogni misero interesse pratico circa la realtà esteriore ed ottenuto così un riposo nella natura dell'etere, KH,[6] lo yoghin raggiunge il florido piano del suono,[7] PH, grazie a cui fa espandere la faccia interiore[8] della sua co-

[1] Vedi sopra, p. 33.
[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 90, 91.
[3] *Tantrāloka*, vol. III, pp. 219, 223.
[4] In sanscrito, *piṇḍanātha*.
[5] *Tantrāloka*, vol. III, pp. 220, 383, sgg., 460.
[6] L'etere simboleggia il vuoto. Il meditante, innanzitutto, cerca dunque di produrre in sé una specie di vuoto interiore.
[7] In questo piano, secondo Jayaratha, predomina il pensiero, l'attività cogitante.
[8] Introversa, rivolta verso se stessa, non verso il mondo esteriore.

scienza. A questo punto, le cose sensibili, i sensi ed i soffi vitali son inseparati da ciò che è allora il conoscibile.[1] Ma ecco questo conoscibile dissolversi per virtú di un fuoco coscienziale, R,[2] di guisa che, dissolto, si dissolve in questo nostro triangolo, fuoco di potenza, E.[3] Alla fine di questo processo, lo yoghin riposa poi nel piano del punto, ricolmo di elata coscienza, Ṃ; onde, riposato cosí nel seme del riassorbimento, è sostanziato dalla suprema realtà.[4]

E, poco piú in là:[5]

Il fonema KH sta nel cuore, il florido PH è labiale, il fiammeo R è cerebrale, il triangolo E è gutturopalatale ed il punto M risiede nel piano superiore.[6]

Durante la pronuncia di questo *mantra* si ha dunque, come accadeva *mutatis mutandis* anche nel caso precedente, un'unificazione di tutti i detti centri, cominciando dal cuore. I fonemi di questo *mantra* son tuttavia esposti da Abhinavagupta anche secondo un altro ordine. Questo nuovo ordine, dal contesto e dal commento di Jayaratha, sembra tuttavia essere il frutto di una semplice interpretazione simbolica dei detti fonemi, e non riprodurre l'effettiva pronuncia o meditazione del *mantra*, che è quella precedente. Il tutto, l'essere esteriore (dice dunque, se-

[1] Cioè, dal vuoto, dall'etere; vedi sopra, la nota 44.

[2] La lettera R è il cosiddetto seme del fuoco. Vedi pp. 59 e l'*Essenza dei Tantra*, pp. 110, 239.

[3] La vocale E, in molte scritture indiane, è rappresentata anche graficamente come un triangolo rovesciato, e, come tale, simboleggia la matrice, eccetera.

[4] *Tantrāloka*, vol. III, pp. 383 sgg., stt. 75-78.

[5] Ibid., vol. III, p. 460, st. 146.

[6] Nella ruota superiore, eccetera. Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 69, 70.

condo questa nuova interpretazione, Abhinavagupta) è in prima dissolto dal fuoco della coscienza, R, che fa di esso restare soltanto una cogitazione fonica interiore, PH. In seguito poi diventa etere, KH, e per virtù delle tre potenze, E, si sostanzia di sapere, M, fino a che non si dissolve nell'essenza del riassorbimento stesso. [1]

Il Rito

Il successo di questo *mantra* non può essere in alcun modo forzato. La forza della coscienza che esso sta a simboleggiare, è assolutamente libera, né, in un senso assoluto, gli esercizi mentali, respiratori, fisici, eccetera, possono nulla su di lei. L'unica cosa che può aspettarsi da essi lo yoghin non è la liberazione, l'unione col Tremendo, la quale consiste nell'incrollabile convinzione della nostra identità con lui, ma i vari poteri meravigliosi, le cosiddette " perfezioni " (*siddhi*), che la speculazione religiosa dell'India si compiace di elencare con tanta minuzia. Nella maggior parte dei casi, l'azione rituale – i riti iniziatici, l'adorazione, la meditazione, eccetera – non sono tuttavia inutili neppure per chi aspira alla liberazione. Raramente l'uomo possiede un conoscere – e il *summum bonum* è un fatto puramente noetico, una conoscenza – già di per se stesso cosí vivido e fermo, da non richiedere, per maggiormente confortarsi nella sua certezza, l'aiuto dell'azione e, in primo luogo, delle varie pratiche rituali, consacrate dalla tradizione. Il grande nemico della " suprema perfezione ",

1 *Tantrāloka*, vol. III, p. 220, stt. 189 b, 191 a.

ossia della consapevolezza della nostra identità con Śiva, è il dubbio. L'iniziazione e gli altri riti hanno, come fine, la rimozione di esso soltanto. Il dubbio è, in tutte queste scuole, una realtà insieme diabolica e metafisica, che talvolta vien voglia di tradurre con "*Sorge*", cosí com'è intesa nel Faust, là dov'essa dice di sé: "*Wen ich einmal mir besitze / Dem ist alle Welt nichts nütze*",[1] e gli altri versi che seguono. L'aspetto attivo, "Tremendo" accanto a quello mite, benigno della maggior parte delle divinità indiane è da esse assunto proprio per combattere il dubbio, la distrazione e la dispersione, e tutti gli altri ostacoli (*vighna*), ipostatati, nella concreta fantasia religiosa, in enti demoniaci sempre pronti ad insorgere e a sopraffare il devoto.[2] Lo spazio sacro dove si celebra il sacrificio (ed anche il corpo è uno spazio sacro, un *maṇḍala*) è continuamente insidiato; ond'ecco rizzarsi a difenderlo, contro le forze nocive, i quattro (o otto guardiani) che, armati di tutto punto, vigilano davanti alle porte. L'adorazione o sacrificio,[3] diretta allo scopo di confortare l'idea che tutto è uguale al Signore, alla coscienza, consiste nell'offerta mentale di tutte le cose al Signore.[4] "La cosiddetta adorazione – leggiamo in un *tantra* famoso, il *Vijñānabhairava*[5] – non si fa con fiori, eccetera, ma è, semplicemente una ferma idea, consistente in una sicura lisi nel supremo etere, privo

[1] *Faust*, 11453 sgg.

[2] *Bṛhadvimarśinī*, I, p. 18.

[3] I due termini *pūjā* e *yāga* sono qui sinonimi.

[4] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

[5] St. 147; vedi sul valore della *pūjā* anche la *Śivadṛṣṭi*, VII, stt. 92 sgg., e il XVII inno di Utpaladeva, chiamato da Abhinavagupta l'Inno dell'Adorazione (*Tantrāloka*, IX, p. 78).

di rappresentazioni soggettive." L'offerta dei fiori e di ogni altra cosa piacevole (le cose piacevoli hanno il potere di espandere, "far fiorire" la coscienza, contrariamente a quelle brutte, che la contraggono)[1] è puramente simbolica.[2] Il significato della libazione di una parte di burro fuso al fuoco, per mezzo di due cucchiai di legno, è dello stesso genere di quello del sacrificio. "La suprema adorazione – dice il primo maestro della scuola del riconoscimento, Somānanda – è semplicemente quest'idea, che tutte le cose son materiate di Śiva, son immerse nel fuoco di Śiva, ed io stesso son Śiva, nella sua pienezza e sazietà."[3] Pura immaginazione, pura costruzione mentale è anche, in ultima istanza, l'iniziazione. "Colui che conosce così – dice la stessa Trentina –, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al *nirvāṇa*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera."[4]

La coesistenza, in queste scuole, di queste concezioni, apparentemente negatrici di ogni rito, di ogni meditazione ("che possono rispetto a Śiva la meditazione e l'azione rituale?"[5] diceva Somānanda; e Abhinavagupta, in una stanza che pare uscita dalla penna di un maestro buddhistico della scuola Ch'an: "Il detto comune che l'esistenza fenomenica è solo non discriminazione, *aviveka*, non ha fondamento

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

[2] Vedi, sul simbolismo dei fiori (fiore, *puṣpa*, è connesso da Abhinavagupta, col tema *puṣ-*, alimentare), sotto, p. 89.

[3] *Śivadṛṣṭi*, II, 90 b, 91 a; vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

[4] Sotto, p. 106; vedi anche la *Spanda Kārikā*, pubblicata nel citato volume *Testi dello Śivaismo*, pp. 68, 69; e il *Mālinīvijayavārttika*, pp. 124, 125.

[5] *Śivadṛṣṭi*, VII, 101 b.

alcuno e la verità è piuttosto che la non discriminazione è l'unico mezzo che abbiamo per ottenere il *summum bonum* " [1]), non ci deve affatto stupire. Il pensiero monistico dell'India, sia esso buddhistico o induistico, si muove di continuo su due piani, su due verità. L'intuizione che la vera realtà è immacolata coscienza, io (o, come vogliono i buddhisti del Cammino di Mezzo, che tutto è " vacuità " [2]), di là da ogni rappresentazione e cosa finita, non implica che queste stesse cose e rappresentazioni siano inutili e da rigettare. La consapevolezza della nostra identità con Śiva, il " riconoscerci " come Śiva è, anzi, per quelli di noi che non son stati colpiti da una folgorazione divina, che abbia immediatamente bruciato ogni legame, proprio un frutto di questo nostro pensiero discorsivo, che dev'essere e sarà sí superato, ma intanto ci è indispensabile. La stessa cosa che ho detto del pensiero, può applicarsi alla meditazione ed ai vari riti liturgici. Il devoto non deve rigettarli, ma piuttosto approfittarne, senza tuttavia perdere mai di vista la loro strumentalità e provvisorietà.

Ma quali sono questi riti nella Trentina? Il rito d'adorazione, la *pūjā* vera e propria, è esposta nelle stanze 26-28 e 29-32a. Le prime tre stanze sono consacrate all'esposizione della preliminare cerimonia di " proiezione ", *nyāsa*, con cui l'officiante proietta, mentalmente e giovandosi dell'imposizione delle mani, particolari *mantra* sul corpo e su ogni altro elemento del sacrificio. Il fine di questa cerimonia preliminare è la purificazione di tutti gli ingredienti del sacrifi-

[1] *Mālinīvijayavārttika*, p. 114.

[2] Vedi il mio volume *Madhyamaka Kārikā* [(*Le stanze del cammino di mezzo*), apparso in prima edizione nella collana " Enciclopedia di autori classici " (Boringhieri, Torino 1961)].

cio, che, compreso il sacrificante, subiscono per opera dei mantra, una specie di transustanziazione e si fanno in realtà identici a Śiva, o, come dice qui Abhinavagupta, al "cuore". Le stanze seguenti (29-32a) descrivono il rito di adorazione o sacrificio vero e proprio. Eccole:

"29. Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.

30, 31 a. Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col mantra ventisette volte.

31 b, 32 a. Quivi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione ed offrire il proprio sé."

La cerimonia principale del sacrificio è dunque quella del seggio (*āsana*). Il seggio è, letteralmente, la base o piedistallo su cui poggia la divinità e, simbolicamente, il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*ādhāra*) della divinità adorata, da esso sostenuta (*ādheya*). Ma cos'è il tutto? Il tutto sono i due primi fonemi del mantra del cuore, SAU, che abbracciano tutti i trentasei principi; e la divinità adorata – la coscienza, la potenza di emissione (*sṛṣṭi*), la stessa libertà e creatività divina, che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto – è il fonema Ḥ, il terzo del mantra. Il sacrificio in questo senso è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno o seggio, cioè nel tutto (AU), della coscienza o emissione AḤ, e, inversamente, della contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto, AU), nella coscienza

o emissione AḤ.[1] La coscienza, che prima era sostenuto o *ādheya*, si converte, in tal modo in sostegno o *ādhāra*. Il "racchiudimento," *saṃputīkaraṇam*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera – visto, cioè, che la coscienza, da sostenuto è cosí divenuta sostegno – essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (princípi, eccetera), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa.[2] Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine

[1] Tale il senso, secondo AG, delle parole *punar evāsanaṃ tataḥ*, ossia *tatra* (scil. nella coscienza, nell'emissione) *punar evāsanaṃ yajet*. Nel commento breve non è tuttavia escluso che egli abbia voluto vedere nell'espressione *evāsanam* non piú il termine *āsanam*, seggio, ma *āsanam*, gettito. Il senso, in questo caso, viene ad essere "e da capo (vi dovrà essere) un gettito (scil. di AU in AḤ)".

[2] Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, p. 143. A p. 265 di questa opera leggiamo: "L'emissione è il cuore, costituito dai vari fonemi alfabetici – da A a KṢ – in stato di identità, la potenza, l'arcano. E questa appunto è la ragione per cui anche tutto il seggio sta ivi, perché il sostegno e il sostenuto sono vicendevolmente costituiti l'uno dall'altro. Ché, com'è detto: "Chi vede come il proprio sé stia in tutte le cose (*Bhagavadgītā*, 6, 30)," eccetera. Il racchiudimento, la copertura dell'emissione (Ḥ) costituita dai vari fonemi è effettuato, ciascuno per sé e tutti insieme, dal seme del cuore (SAU). Né si cade con questo ragionamento nell'errore di un regresso all'infinito, perché tutto nasce dalla suprema realtà ed è in essa riassorbito." Dopo *guhyam iti* il testo, apparentemente corrotto, dà *vīratvam*, che ho omesso nella traduzione. Il concetto di "racchiudimento" è chiaramente discusso nell'*Essenza dei Tantra*, p. 280 (trad.) e nel *Mālinīvijayavārttika*, I, 908 sgg. (vedi sotto). Nel *Tantrāloka* (II, pp. 197-198), Abhinavagupta fa equivalere il sostegno o seggio (SAU) alla potenza e l'emissione (Ḥ) al soggetto possessore di essa.

che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo, che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa.[1] Lo stesso concetto, egli osserva, lo troviamo espresso, con altre parole, nella *Bhagavadgītā* (6, 31), dove si dice: "Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non son perduto per lui, egli non è perduto per me". L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla Dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa – la sedicesima vocale – che, considerata nei suoi due aspetti, trascendenti ed immanenti, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza Superiore. Le medesime cerimonie e meditazioni debbono essere eseguite, leggiamo nella Trentina, anche a proposito del rito di libazione.[2]

Tale, in breve, il contenuto della Trentina, secondo il commento di Abhinavagupta. L'unica cosa che conta è non perdere mai di vista la strumentalità di questi riti: "Il vero *mantra*, la vera iniziazione, il vero yoga e la vera azione rituale (tale la stanza con cui Abhinavagupta conclude la parte dedicata al sacrificio nel commento grande alla Trentina) non sono altro che la piena conoscenza del proprio essere."[3] Tutti questi vari riti, egli non si stanca di mostrare in modo esplicito ed implicito, non hanno valore assoluto, né possono essere adatti per tutti. Parecchie stanze della Trentina sono da lui spiegate in modo completamente diverso nel commento grande e nel commento breve. La strada che porta al *sum-*

[1] *Mālinīvijayavārttika*, I, 908 sgg.
[2] Sotto, st. 32 b.
[3] *Parātrimśikāvivaraṇa*, p. 268.

mum bonum non è unica, ma varia secondo le propensioni dei discepoli e il vigore del loro conoscere che brucia le scorie dell'azione. La parola sacra non può essere univoca, ma suscettibile di infinite modulazioni e significati, che, senza contraddirsi, via via si dischiudono davanti a chi la studia con amore e con fede.

[1965]

Commento breve alla Trentina della Suprema

[1]

Dove tenebre le tenebre,
lumi i lumi e lumi e tenebre
sono, lode a quel fulgore,
lode al Senza Superiore! [1]

Variamente fu la Triade [2]
dispiegata in santi scritti:
però dico, secondo Utpala, [3]
qui l'essenza degli scritti.

Da sé, sempre novo e ascoso [4]

[1] Il "fulgore", *jyotiḥ*, è la suprema coscienza, l'io, che dà l'essere alle cose e per cui le cose son quello che sono (le tenebre, tenebre; la luce, luce, eccetera). Vedi per la lezione da me accolta in questa stanza come in ogni altro passo del testo, le note critiche, sotto, p. 109. Lo stesso concetto occorre nella stanza iniziale della *Bodhapañcadaśikā*: "Quella natura luminosa, unica, interna, delle tenebre e delle luci, dove, nell'interno son le tenebre e le luci, – questa è il Supremo Signore, l'essenza di tutti gli enti". La stanza della *Bodhapañcadaśikā* è ripresa nella *Virūpākṣapañcāśikā* (Trivandrum, 1910), st. 22.

[2] Vedi l'Introd., p. 13, e l'*Essenza dei Tantra*, pp. 64, 65.

[3] Utpaladeva, il maestro del maestro di Abhinavagupta, autore delle famose *Stanze del Riconoscimento*. Vedi su di lui, l'*Essenza dei Tantra*, p. 13 sgg.

[4] Gioco di parole sul suo stesso nome (*abhinava*=nuovo; *gupta* = nascosto). Il suo cuore è qui identificato colla stessa

antichissimo e famoso
di superni lampi il cuore
sfiamma senza superiore!

La divinità del nostro stesso sé, in via di risveglio, interroga ininterrottamente, in suo pensiero, il nostro stesso sé; onde si dice:

La venerabile Dea disse.

Ma di che lo interroga? Questo è detto nelle stanze seguenti.

1. *In che modo, o dio, il Senza Superiore può, di per se stesso, dare la perfezione* kaulika, *per cui, appena conosciuto, l'eterovaga*[1] *entra in uno stato di eguaglianza?*

O dio, tu che sei il mio stesso sé, presente e sollecito, fin dal principio, in ogni mio conoscere e agire, la natura senza superiore appartiene a te soltanto. Superiore, in questo proposito, tanto vale quanto preminente, soprastante; e questo è rispetto a tutto ciò che è insenziente, il soggetto percettore. Ma il soggetto, materiato di intelligenza e luminoso di luce propria non è percepito da un altro soggetto a lui superiore; ond'ecco che di lui si dice che è senza superiore. Il Senza Superiore, materiato di coscienza, risplende perciò sempre e dappertutto, immune da un prima e da un poi spaziali e temporali, innegabile.[2]

[2]

coscienza, coll'io; vedi anche la prima stanza dell'*Essenza dei Tantra*. Questa stanza è citata sia nella *Mahārthamañjarī* (Trivandrum, 1919), p. 8, sia nel comm. alle IPK conservato a Madras.

[1] Vedi sotto il commento di Abhinavagupta.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 44, 101.

E a che parlare dunque di lui? Questo tuttavia può ben dirsi: Come, in che modo " dà " egli, di per sé, liberamente, la perfezione, la manifestazione, percepibile dai sensi di conoscenza e d'azione, del " kaulika ", dell'insieme che forma la " famiglia ",[1] cioè a dire le sempre novelle apparenze del corpo, degli organi di senso, dei mondi, eccetera? Il verbo " dà " (il tema *dā* è usato nei sensi di dare e distruggere) tanto vale quanto " crea " e " riassorbe ". Quanto vuol dirsi è, insomma, questo: Come, di grazia, il Senza Superiore, essenziato com'è di sola intelligenza, si manifesta nelle forme differenziate, sempre novelle e perciò appunto passibili di critica e obiezioni, di conoscibile, di conoscere, di conoscente, eccetera?

" Ma – dirà qui alcuno – esso, poi che è conosciuto, a che porta? " Si risponde: Non appena esso è conosciuto in tal modo, che ecco questa nostra stessa potenza di coscienza si manifesta come Eterovaga, come vagante cioè nel piano del puro conoscere,[2] e, essendo tale, entra – va, conosce – in uno stato di eguaglianza, cioè a dire di totale assenza di rappresentazioni soggettive,[3] nella natura del sé nella pienezza di tutte le sue potenze. Ma ov'esso non sia conosciuto in tal modo, la nostra coscienza non si manifesta come Eterovaga, perocché non vaga piú nel conoscere, bensí nel conoscibile, che è l'opposto di esso; ond'è che essa è limitata dalle forme del conoscibile né piú quindi risplende nella pienezza di tutte le sue potenze.

[1] Il *kula*, " famiglia ", è l'insieme delle potenze divine che danno origine al tutto e quindi il tutto stesso.

[2] Non limitata da alcuna realtà oggettiva e comparata quindi all'immota e vacua trasparenza dell'etere.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, passim.

Ma la stanza può essere anche interpretata diversamente. Lo yoga basato sul soffio vitale, eccetera, è fonte, com'è noto, di determinate perfezioni, grazie all'esercizio della concentrazione e via dicendo. Come dunque il Senza Superiore (tale il senso della stanza secondo quest'interpretazione), il quale è materiato di sola coscienza ed esente da ogni successione temporale, – come, dunque, può esso dare la perfezione *kaulika*, sottoposta a successione temporale –, questa perfezione per la cui sola conoscenza uno diventa uguale alla Dea?

2a. *Questa cosa occulta, grande, non occulta, contamela, o mio sé, o possente!*

Questa cosa è oscura per eccellenza, grande, cioè preminente, non occulta, cioè a dire di per sé luminosa. Questo, o mio sé, tu possente – tu che cioè hai potere di oscurare e illuminare il tuo proprio es-
[3] sere [1] –, contalo a me, alla coscienza che ti interroga, fa in altre parole che il tuo pensare si converta in una sequenza di frasi. [2]

"Ma – dirà qui alcuno – la soggettività, il percettore, risplende già nel cuore di ognuno; ed a che scopo quindi questa domanda?" Ed io rispondo: Verissimo! esso risplende, ma, tuttoché risplendente, non è coscientemente notato, secondo realtà. E senza questa notazione cosciente, questo o quello può bensí apparire, ma è come se non apparisse, non altrimenti che le erbe, le foglie e l'altre cose per chi sta su di un carro che procede spedito. Lo stato di

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 199-200 e passim.
[2] Vedi sotto, nota 13.

soddisfazione [1] (e di esso ve ne sono due specie, caratterizzate rispettivamente dallo stato di liberato vivente, determinato da una salda consapevolezza, [2] ovvero dai vari poteri, determinati dal graduale esercizio di detta compenetrazione), lo stato di soddisfazione non può, dico, aver luogo, senza un fermo cogitare. La detta domanda è quindi del tutto giustificata. E questo appunto è mostrato nella stanza seguente:

2b, 3a. *Quella potenza che dimora nel cuore, concernente la " famiglia ", guidatrice della " famiglia ", – deh, contamela, o Signore, sí che entri in uno stato di soddisfazione, io.*

La potenza che dimora, risiede nel cuore, è la libertà stessa. L'oggetto, il fine della sua attività creativa è la " famiglia " cioè l'insieme del percepibile, della percezione e del percettore; ed ecco, quindi, che essa è chiamata col nome di " concernente la famiglia " (*kaulinī*). Creato poi che abbia questa famiglia, essa la guida, la presiede, e, conoscendola, la illumina e la riassorbe in sé ad un tempo. Ora tu questa potenza " contamela ", fa, cioè, che io la cogiti fermamente, affinché, tradottala in materia di fermo cogitare, entri in uno stato di soddisfazione, costituito dalle fruizioni o dalla liberazione e materiato della consapevolezza propria di tutti i viventi, cioè " IO ".

[1] In cui uno non desidera piú altro, è sazio, ha raggiunto il suo scopo.

[2] La liberazione consiste nella salda consapevolezza che tutte le cose, anche quelle insenzienti, com'è il corpo, eccetera, sono in realtà coscienza. Vedi il *Pratyabhijñāhṛdaya*, 16.

I due verbi " contamela " son da intendere come due causativi.[1]

E cosí quella stessa coscienza che, essendo in via di risveglio, pone la domanda – ove la luce della realtà comincia sí ad apparire, ma fiocamente –, questa stessa coscienza, raggiunto il risveglio e divenuta piena, diventa datrice di risposta, materiata non piú dalla dea ma dal Tremendo. Né v'è, tra essi, questione alcuna di principio nel tempo, ma si tratta di una stessa natura primordiale che, ripetendosi, appare, davanti all'immaginazione, come temporalmente diversificata; e di qui l'uso del passato. Visto poi che ciò di cui si parla non è una realtà sensibile e non è, come tale, direttamente percettibile, ecco detto, nel tempo perfetto,[2]

Il venerabile Tremendo disse:

3b, 4. *Odi, o dea, o tu dalla gran sorte, odi la natura senza superiore anche del superiore. Io ti conto, o dea – né v'è dubbio – il Senza Superiore, datore, immediatamente, della perfezione* kaulika. *Questa*
[4] *realtà* kaulika, *o dea, sta nell'etere del mio cuore.*

Tu che, svegliata, possiedi una gran sorte, caratterizzata dal desiderio di uscir fuori,[3] odi, fa bene at-

[1] Il tema *kath* si coniuga in sanscrito coll'aggiunta del segno del causativo, *aya*, nonostante, come spesso accade, esso significhi semplicemente " dire " e non abbia alcun valore causativo. Secondo Abhinavagupta, esso, nei due esempi precedenti ha tuttavia valore causativo.

[2] La suddivisione del passato, chiamata perfetto, è caratterizzata, secondo i grammatici indiani, da questo, che la cosa di cui si parla non cade sotto i nostri sensi.

[3] Di emergere, di affermarsi, eccetera.

tenzione. Io infatti ti conto, ti porto a consapevolezza, adesso la natura senza superiore nonché del percepibile, della percezione, eccetera, ma 'anche' del superiore,[1] cioè del soggetto percettore, questa natura, dico, la quale è datrice della cosiddetta perfezione *kaulika*, cioè a dire manifesta, eccetera,[2] il tutto ed ha come fine lo stato di soddisfazione consistente nelle fruizioni o nella liberazione. In tal guisa, subito che tu avrai posto bene attenzione, sarai liberata per sempre da ogni dubbio circa quanto mi chiedi. Questa realtà *kaulika*, infatti[3] (e il pronome "questo" qui tanto vale quanto a tutti palese), questa realtà *kaulika*, dico, risiede, materiata di intelligenza, nell'etere del mio cuore, sempre ed a tutti conosciuta appunto come quella che è il cuore; ché, com'è detto nella scrittura, "Al principio, o amico mio, questo solo v'era, cioè l'essere unico e senza secondo. Ed esso pensò: Possa io moltiplicarmi," eccetera.[4]

Dopo, poi:

5. *Appresso, tutte le vocali, da A fino al punto, M, son le stazioni. Dentro di esse, le quali sono in unione col tempo, sono il sole e la luna.*

6. *Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino a M, o Virtuosa, son via via tutti i princípi, dalla terra fino all'anima.*

[1] Nonostante, cioè, sembri impossibile che l'essenza del superiore sia il senza superiore.

[2] Manifesta, mantiene, riassorbe, eccetera.

[3] L'essere essa patente nel cuore elimina il dubbio; basta solo prenderne conoscienza.

[4] *Chandogya Upaniṣad*, VI, 2.

7. *Piú in là è detta essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, il fuoco, l'acqua ed Indra e piú in alto ancora i fonemi Ś, eccetera, che sono i cinque* brahman.

8, 9a. *Quella che è stata esposta è, dunque, l'emissione, la cui radice è A e la cui fine è KṢ. Essa procede da A e in A ed è da conoscere. Questa realtà, o Gloriosa, è chiamata, in tutti i* tantra *la matrice di tutti*
[5] *i mantra e di tutte le vidyā, datrice di tutto.*[1]

La coscienza qui, per comune consenso, non è altro se non l'illuminazione delle cose. Le quali si dividono in due grandi categorie, cioè a dire soggetti conoscenti ed oggetti conoscibili. In questo proposito, il soggetto conoscente è caratterizzato da un chiudersi e schiudersi, da conoscenza ed azione, materiato da contrazione ed espansione, ed è, come tale, essenziato da un movimento innato, non è concluso e limitato in se stesso, com'è, per esempio, un vaso e le altre cose insenzienti. Di mano in mano poi che, come interviene nei movimenti, eccetera, del cuore del triangolo,[2] questo suo contrarsi ed espandersi si fa piú evidente, ed ecco che di pari passo si accresce anche

[1] Queste cinque stanze son commentate da Abhinavagupta nelle linee seguenti. Le *vidyā* (*vidyā* significa scienza, sapienza) sono una speciale categoria di *mantra*.

[2] Negli stati di piú intensa carica emotiva, di speciale elazione della coscienza. Il cuore è la stessa coscienza ed il triangolo le sue tre potenze di volontà, conoscenza ed azione, identificate, a loro volta, colla matrice (chiamata anche il cuore della yoghinī, cioè della potenza), che rappresenta la vita inesauribile dell'io. Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 132, 133 (anche *Mahārthamañjarī*, p. 40).

la soggettività, sin che si giunge allo stato di coscienza proprio del Tremendo; e, analogamente, quant'esso contrarsi ed espandersi piú scema, tanto piú vien meno anche la soggettività, fino ad arrivare allo stato delle pietre, eccetera, le quali sono affatto insenzienti.

Questo movimento di contrazione ed espansione caratterizza poi l'Emissione, cioè a dire la potenza stessa del Beato Senza Superiore, la sua libertà; ond'è che essa, cioè il fonema Ḥ, è chiamata la coppia dei Rudra, costituita rispettivamente da Śiva e dalla Potenza, dai due momenti di riposo e di emergenza, dall'unione dei due Tremendi. [1]

In tutto quanto si contrae e si espande vi sono poi, in mezzo, [2] il Senza Superiore, A, la Beatitudine, Ā, la Volontà, I, la Dominazione, Ī, lo Schiudersi, U, e la Diminuzione, Ū.

Quando nella Volontà e nella Dominazione comincia a manifestarsi il conoscibile, prima meno evidente, e poi piú evidente, si hanno i quattro fonemi R, $\bar{R}$, L ed L_3. Dall'unione della Volontà e della Dominazione col Senza Superiore e colla Beatitudine, nascono E ed AI. Analogamente i fonemi O ed AU sono l'effetto di un'unione dello Schiudersi e della Diminuzione coi detti Senza Superiore e Beatitudine. Subito dopo ecco il vario conoscibile dileguarsi ed avanzare di esso solo un'impressione latente, costituita dal punto, Ṃ, il

[1] L'emissione è l'essenza stessa della soggettività, dell'io, la sua libera ed inesauribile creatività. Il momento emissionale corrisponde all'inverarsi della ierogamia Śiva-Potenza (Tremendo e Tremenda, Rudra e Rudrāṇi).

[2] Cioè implicito in esso, durante questo processo. Vedi per il vario svolgersi dei fonemi, l'*Essenza dei Tantra*, cap. III, pp. 108 sgg.

quale è materiato di soggetto conoscente.[1] E, con quest'ultimo momento, la natura della coscienza si fa piena e perfetta.[2] E tutto ciò non è che una espressione della suprema coppia dei Rudra, materiata, com'è, da una piena intelligenza e beatitudine e naturata di emissione.

L'emissione, a questo proposito, è genericamente implicita in tutti questi quindici momenti particolari, e, quindi, non è separatamente menzionata nel testo.[3]

In tal guisa, dunque, la realtà *kaulika* sta innanzi tutto nel mio cuore, in identità colla coscienza.[4] " Appresso ", cioè subito dopo, ecco però che in forza dello stesso cogitare, cominciano ad effluire le varie
[6] vocali, da A fino al punto, M, le quali, come quelle che riempiono lo stare[5] della luna del conoscere, son chiamate stazioni. In altre parole, la potenza di emissione della luna del conoscere, materiata di beatitudine e di luce, è riempita dalle dette quindici stazioni. Esse tutte, poi, son chiamate " vocali ", sia come quelle che son materiate di vocalità, naturate di cogitazioni, sia come quelle che, rispetto al mondo este-

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 111. Il " punto ", *bindu*, equivale ad uno stato di soggettività (*vedaka, vedanā*), in cui tutto il conoscibile non è altro se non un'impressione latente, una traccia subliminale nella coscienza. Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, p. 176 e la *Mahārthamañjarī*, p. 70.

[2] La luna della soggettività è, per così dire, riempita da questi quindici momenti o stazioni (*stithi, tithi*). Il sedicesimo momento, cioè l'emissione, Ḥ, è, come abbiamo veduto, escluso dal computo.

[3] Nella st. 5 si fa menzione solo di 15 stazioni.

[4] Vedi sopra, p. 54.

[5] Abhinavagupta cerca qui di giustificare la parola *tithi*, giorni lunari, che qui, secondo lui, deriva dal tema *sthā*, stare, e significa " stazione ", *sthiti*.

riore, risplendono di per se stesse, sono autoluminose.[1] Dentro di esse è la luna e il sole, cioè la contrazione e la espansione. Naturata di esse, dentro di esse è, insomma, l'emissione, costituita da due punti.[2] La presenza di essa emissione si deve, da parte sua, a questo, che cioè esse tutte sono in unione col tempo, cioè col pensiero, materiato appunto dalla capacità di calcolare.[3] Il pensiero, infatti, è naturato di movimento, non è una realtà fissa, immobile, insenziente.[4] Anche nella stessa realtà esteriore, in effetto, la luna e il sole compiono i loro percorsi nell'interno delle quindici stazioni,[5] dando luogo ai momenti di contrazione e d'espansione della notte e del giorno.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma suprema.[6]

[1] Spiegazione etimologica della parola *svara*, connessa da Abhinavagupta coi due significati del tema *svṛ*, risonare e risplendere.

[2] In sanscrito l'emissione è segnata con due punti verticali.

[3] La parola tempo (*kāla*) è costantemente associata coi vari significati del tema *kal* (vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 66, 76, 113, 122-3) e quindi con *saṃ-kalana*, calcolare, ponderare e di qui pensare, ecc.

[4] Vedi sopra, p. 54.

[5] I quindici giorni lunari che compongono la quindicina.

[6] L'emissione suprema corrisponde, dunque, alle quindici vocali, da A a Ṃ, di cui è materiato Śiva, considerato qui come trascendente alla serie dei princípi. L'esposizione seguente concerne la potenza di emissione nella sua forma infima, corrispondente alle 25 consonanti, comprese fra K e M. Questi vari fonemi corrispondono ognuno a un principio, dalla terra, K, fino all'anima, M. Circa la natura, eccetera, dei vari princípi, vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. VIII. Dopo l'anima, vi sono altri quattro princípi – efficienza finita (*kalā*) sapienza impura (*aśuddhavidyā*) illusione (*māyā*) e attaccamento (*rāga*) –, corrispondenti alle quattro semivocali Y, R, V, L. Questi principi sono le cosiddette " corazze " (vedi so-

Vediamo adesso la nascita del conoscibile, il quale, come si è visto, comincia a manifestarsi nella Volontà e nella Dominazione. [1] Ora, quand'esso si separa, ecco nascere, secondo che esso si presenti in forma grossa o sottile, i cinque elementi grossi e i cinque elementi sottili, cioè a dire i dieci princípi seguenti: terra, acqua, fuoco, vento, etere, odore, sapore, forma, sensazione tattile e suono. E questa è la manifestazione del conoscibile. Contemporaneamente, si ha l'emissione degli strumenti d'azione e di conoscenza, cioè a dire degli organi di senso, cinque dei quali – voce, mani, piedi, organi escretori e organi genitali – son dominati dalla potenza d'azione e cinque – udito, tatto, vista, gusto ed olfatto – dalla potenza di conoscenza. Subito dopo, gradatamente attenuandosi il conoscibile e manifestandosi la parte conoscente, ecco apparire la mente, il senso dell'io, l'intelletto, la natura e l'anima. Tutto ciò è detto espressamente nella stanza, dove si dice che nelle cinque classi di fonemi, da K a M son tutti i vari princípi dalla terra all'anima. L'anima, infatti, la quale è una realtà percepibile e limitata, è qui calcolata in mezzo al conoscibile. [2] Senza di essa, infatti, quale conoscibile ed a chi può mai apparire? [3] Tale

pra, p. 28, e l'*Essenza dei Tantra*, p. 84 e cap. VIII) fissate dalla *Parātriṃśikā* al numero di quattro, contro quello di sei comunemente accettato e discusso dagli altri testi scivaiti, che aggiungono alle dette quattro il tempo (*kāla*) e la necessità (*niyati*).

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 110.

[2] L'anima o *puruṣa* non è il vero io ma l'io limitato. In esso, dice qui Abhinavagupta, desideroso di far quadrare la scrittura coi fatti, non predomina la parte senziente, bens' quella sensibile. Vedi, sul *puruṣa* (detto anche "minimo", *aṇu*, l'*Essenza dei Tantra*, cap. VIII, pp. 162 sgg.).

[3] Il conoscibile esiste nella misura che c'è l'io limitato,

dunque la natura di ciò che apparisce come realtà sensibile.

Ma la realtà sensibile, senza abbandonare la sua natura, si fonde, a un certo punto, con la realtà senziente. I princípi che si adoperano all'unificazione di dette due diverse realtà, quella sensibile e quella senziente, sono: 1) L'efficienza finita, che materiata di vento, ha le funzioni di incitatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà d'azione; 2) la sapienza impura, che, materiata di fuoco, ha le funzioni di illuminatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà di conoscenza; 3) la forza di illusione, materiata d'acqua ed alimentativa; 4) e infine la potenza di attaccamento, qui chiamata col nome di Indra, costituita di terra, materiata dall'arresto, dallo sprofondamento, naturata di adesione. Queste dette quattro potenze sostengono, sospendono l'anima a mezza strada, come Triśańku,[1] ché, altrimenti, essa o precipiterebbe in uno stato di completa insenzienza, come sono le pietre, eccetera, o ascenderebbe nell'etere della coscienza, com'è il Supremo Signore. In ambedue i casi, non esistendo piú il soggetto conoscente limitato, non esisterebbe piú, evidentemente, neanche il conoscibile né, con esso, i due momenti di contrazione ed espansione: ché, senza contrazione, non può logicamente esistere neppure l'espansione. Negare la esistenza di questi due momenti è tuttavia assurdo, [7]

percepibile, che lo percepisce. Per il vero io, il conoscibile è forza, potenza, ecc.

[1] Personaggio mitico che, arrestato nella sua caduta dal cielo da Viśvāmitra, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del Sud. Il paragone è ripreso sia dalla *Paryantapañcāśikā*, st. 37, sia dalla *Mahārthamañjarī*, p. 50.

ond'è che il tutto, cioè la creazione del conoscibile e quella del relativo conoscente, è pervaso dall'emissione, quanto a dire da contrazione ed espansione. La potenza dell'etere, a differenza dalle precedenti, non presta, da parte sua, ufficio alcuno nella somministrazione del detto stato di soggettività limitata.[1] Essa sta infatti insita nell'anima, fusa con essa; ché, come quella che è priva di conoscibile e fornisce lo spazio in cui si dispone il conoscibile, si identifica col soggetto conoscente.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Infima.

La graduale offuscazione della parte conoscibile ed il corrispondente illuminarsi della coscienzialità coincidono coll'apparizione, nel soggetto, della fermezza, dell'incremento, della luce, del movimento, qui corrispondente all'ottenimento della suprema libertà, fino a tanto che tutto non è da esso pervaso.[2] Questi cinque fonemi, cioè Ś eccetera,[3] che alimentano, empiono il nostro proprio sé, son qui chiamati col nome di *brahman*,[4] costituiti da Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna, caratterizzati dai princípi

[1] Esso come si è visto, è determinato soltanto dalle quattro potenze del vento, del fuoco, dell'acqua e della terra, nella forma di efficienza finita, ecc.

[2] La fermezza, l'incremento, la luce, il movimento e la pervasione sono rispettivamente le proprietà della terra, dell'acqua, del fuoco, del vento e dell'etere. Le quattro "corazze" (le potenze della terra, ecc.) hanno dunque non solo il potere di legare l'anima, ma anche di scioglierla. La pervasione è proprietà dell'etere, che si adopera soltanto allo scioglimento dell'anima.

[3] Ś, Ṣ, S, H, KṢ.

[4] Il termine *brahman* deriva tradizionalmente dalla radice *bṛmh*, empire, nutrire, incrementare.

Sapienza Pura, Īśvara, Sadāśiva, Potenza e Śiva, materiati dagli elementi terra, acqua, fuoco, vento ed etere allo stato sottile. [1]

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Suprema-Infima.

Siffatta pentade si risolve poi da capo nel Senza Superiore, A. Tutto quanto, dunque, si espande, materiato di potenza di emissione, con un corpo che va, come dicono le stanze, dalle stazioni che cominciano per A fino ai cinque *brahman*. Tutti questi vari momenti rappresentano la ruota delle potenze del Signore, del Beato Tremendo, la quale si svolge ininterrottamente. Le cinque potenze di intelligenza, beatitudine, volontà, conoscenza ed azione, materiate dalle potenze dei cinque elementi, non sono in effetto, se non un'espressione delle potenze di pensiero insite nel triangolo Senza Superiore, Volontà e Schiudersi, AIU, le quali si differenziano pentadicamente. [2] [8]

E tutto quanto, dunque, è dapprima materiato di una cogitazione totale, unitaria. In seguito poi, come quello che è materiato da una cogitazione variamente divisa, ecco che si presenta come costituito di cinquanta diversi pensieri. [3] E dopo ancora, divenendo

[1] Varie equivalenze. I cinque *brahman* (vedi su di essi l'Introd., pp. 27, 29, 30, e i miei *Testi dello Śivaismo*, p. 12) son qui fatti equivalere ai cinque princípi puri (o puri-impuri se la coscienza, il principio puro, è considerato a tutti trascendente; vedi su di essi, l'*Essenza dei Tantra*, p. 83). Questi cinque enti corrispondono a loro volta agli elementi terra, ecc. allo stato sottile.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 102.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 111-112. I cinquanta diversi pensieri (cogitazioni, potenze) sono i cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito.

esso non piú realtà pensante ma pensata ed assumendo quindi lo stato di oggetto, ecco nascere tutti i vari princípi esteriori.[1]

Il principio vitale che anima tutto questo organismo è il pensiero, l'essere esso costituito di pensiero. E questo è costituito da fonemi. Ond'è che questa realtà è chiamata, nella stanza, la matrice, la causa di tutti i *mantra*, vuoi di quelli di senso nascosto, come sono il Quadripartito o il Nonuplice,[2] costituiti di semi e di gruppi sillabici, di genere maschile, vuoi di quelli forniti di un senso chiaramente percepibile, come sono le *vidyā*, di genere femminile, quali, per esempio, le collane mantriche: "Lode a Śiva", eccetera.

Tutto quello che è detto nei libri segreti sacri a Śiva-Rudra, eccetera, sorge da questa realtà; e parimenti tutto ciò che somministra questo o quel potere, superiore o inferiore, tutto questo è ottenuto la mercè di questo trentaseiesimo principio.[3] Di esso principio, poi, il pensabile, il quale è insenziente, costituisce, per dir cosí, il corpo; ma la sua natura pensante ne forma la vita, la quale sta appunto nella Beata, sí che essa e non altri è in grado di tutto som-

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 112.

[2] Nomi di due *mantra*, rispettivamente composti di un solo fonema e di un gruppo di fonemi (cf. *Tantrāloka*, vol. x, p. 85). Tali sillabe non significano nulla dal lato del linguaggio ordinario, e, come tali, son dette "di senso nascosto". Le *vidyā* o "sapienze" son dotate di un senso anche dal lato del linguaggio pratico. I primi, dice qui Abhinavagupta, sono di genere maschile e le seconde femminili.

[3] Śiva nella sua forma attiva, Śiva come potenza.

ministrare.[1] Questa appunto è la ragione per cui la Beata ha qui la natura di interrogatrice.[2]

L'epiteto di "gloriosa", alla luce della nuova consapevolezza suscitata da questi discorsi, è del tutto chiaro. Detta vocazione si deve infatti a questo, che essa va famosa per il tutto, il quale non è se non il suo stesso sé.

Questa di cui si è parlato è, dunque, la triplice emissione,[3] la cui radice è A e la cui fine KṢ. Essa procede fuori dal Senza Superiore, A, e da capo procede dentro il Senza Superiore, che si identifica con Śiva, per mezzo di una risoluzione in esso. Tale è [9]
essa e tale è stata "esposta", essa, dico, che "è da conoscere". La piena conoscenza di essa porta con sé, in effetto, la retta conoscenza della natura del Senza Superiore, del Movimento. In altre parole, il Senza Superiore non è altro che ciò.

Ripetiamo: innanzi tutto la potenza sta nell'interno del cuore, materiata da una cogitazione totale, unitaria. In un secondo tempo, essa potenza si converte in cogitazioni distinte, nello spiegamento del tutto,[4] in forza della libertà insita nello stesso Senza Superiore. E questo è stato spiegato.

"Ma – dirà qui alcuno – i nostri dubbi circa l'effettiva natura di questo cuore, materiata di una cogitazione totale, unitaria e radice ad un tempo delle

[1] Śiva e la Potenza equivalgono qui rispettivamente al corpo e alla vita che lo anima.

[2] Colui che interroga rappresenta la parte attiva, efficiente, rispetto all'interrogato.

[3] Creazione (*sṛṣṭi*) significa in sanscrito anche emissione.

[4] Letteralmente: "nella perfezione kaulika". Vedi sopra, p. 48.

varie cogitazioni distinte, non son stati con ciò dissipati ". Ond'ecco la stanza seguente:

9b, 10a. *Il cuore di quanto è naturato del Tremendo, o tu dalle belle anche, è il terzo* brahman, *inerente nella fine dei signori delle stazioni, ed unito, o Fausta, col quattordicesimo.*

Il cuore, l'essenza di ciò che è naturato del Tremendo, cioè del beato insieme dei fonemi, che ha, come corpo, il tutto è il terzo *brahman*, S, – materiato del principio Sadāśiva, naturato della luce di Aghora,[1] caratterizzato da un'oggettività non ancora evidente, il tutto in forma di " essere ", – inseparabilmente inerente, riposato, nella fine, nell'ultimo fondamento dei signori delle stazioni, cioè a dire delle quindici vocali – in altre parole nell'emissione, Ḥ –, ed unito, costantemente fuso, col quattordicesimo fonema, AU.[2] Questa vocale è materiata da un Senza Superiore, A, e da una Beatitudine, Ā, pienissime, naturata da uno Schiudersi, U, e da una Diminuzione, Ū – i quali sono il corpo della potenza d'azione[3] – anche essi pienissimi. In essa, inoltre, attraverso la potenza d'azione, son comprese anche la Volontà e la Conoscenza.

[1] Descrizione del cosiddetto mantra del cuore, SAUḤ, su cui vedi l'Introd., pp. 19 sgg. Il terzo *brahman* è Aghora e corrisponde alla lettera S (vedi sopra, pp. 60 sgg.), la quale rappresenta il *sat*, l'essere. La parola *sat*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce appunto a S. Aghora, nella serie dei princípi, corrisponde al terzo, a cominciare dalla Sapienza Pura, cioè Sadāśiva, il quale è solitamente simboleggiato dalla formula " io-questo ", dove l'io tende a prevalere sul questo (vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 83).

[2] Vedi l'Introduzione, p. 25.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 109.

Tale dunque il cuore del Beato. A quel modo, infatti, che nel nostro stesso corpo, materiato di tutti i princípi, costituito da varie parti distinte, com'è l'epidermide, eccetera, ciò che è chiamato cuore è quel punto dove si ha un riposarsi nella luce e nel pensiero, inseparato dalle dette parti distinte; cosí, nel corpo del Beato Tremendo – il quale, a differenza del nostro, è costituito dal tutto, dai vari enti, mondi, eccetera, distinti, essenziato di cogitazione, naturato dei cinquanta fonemi – il cuore è rappresentato dall'essenza stessa di esso cogitare, inseparata da tutte le altre parti.

Deh, o Beata, tu dalle belle anche! Questo cuore, [10]
sede della suprema beatitudine, riposata in se stessa, materiato dal movimento del triangolo, consistente nell'incessante contrarsi ed espandersi delle tre potenze, questo cuore, dico, è l'essenza di ciò che è costituito del Tremendo, di ciò che è il sé del Tremendo, cioè della Dea Suprema, da Lui inseparata.

In altre parole, la Coscienza, materiata del Senza Superiore, A, mediante la detta vibrazione seminale, [1] vibra nei due punti estremi della prima vocale, materiati da un riposo nella sua stessa natura propria,

[1] Questa vibrazione (o movimento, *spandana*) è "seminale" sia perché è basata sui fonemi, sia perché da essa nasce il tutto. I due punti estremi della prima vocale sono il principio e la fine di ogni forma di conoscenza, quando cioè il momento di tensione iniziale verso il conoscere futuro non si è ancora determinato in conoscenza discorsiva e quando questa stessa conoscenza si risolve, si reintegra nell'unità donde è uscita. Lo stato di mezzo è lo stato di differenziazione, del pensiero discorsivo. Sostanzialmente, Abhinavagupta non fa altro qui che ripetere in altra forma Somānanda, *Śivadṛṣṭi*, 1, 5-6a (vedi la mia traduzione in East and West).

e, in forza di detta vibrazione, si manifesta, nel punto di mezzo, in forma di attività creativa, costituita da varie cogitazioni distinte, materiata di tutti i vari princípi. Proprio per questo piú in là sarà detto: "Racchiusa cosí la creazione (emissione)".[1]

10b, 11a. *Chi non è nato dalla Yoginī,*[2] *chi non è Rudra non ottiene chiaramente questo cuore del Dio degli Dei, immediatamente datore di unione e di liberazione.*

Colui che ottiene questo seme, nel preciso momento che l'ottiene, cessa di essere un'anima imprigionata, in quanto che non sí tosto esso è ottenuto, che ecco nasce il detto cuore. L'identità col Tremendo non è, in effetto, altro se non la possessione di questo cuore. Fino a tanto che uno non è, dunque, nato da questa coppia di Rudra e della Yoginī, fino a che non si sia cioè in lui dischiusa, in tutto il suo splendore, la sua natura propria, non sia caduta su di lui la potenza,[3] come può, dico, fino a questo momento dischiudersi in lui questo cuore? Ma ecco che appena essa si dischiude, che subito egli è unito a questo cuore. La liberazione mentre si è ancora in vita, caratterizzata appunto da una compenetrazione nella coppia dei Tremendi, non è altro se non l'ottenimento del detto cuore. Non appena esso si dischiude, ecco dunque che il Senza Superiore, materiato di sola e pura coscienza,

[1] Vedi sotto, p. 87.
[2] La Yoginī è qui la Potenza stessa.
[3] Non sia, cioè, scesa su di lui la grazia divina. Vedi, sulle cadute di potenza, il cap. XI dell'*Essenza dei Tantra.*

ci somministra la suprema perfezione *kaulikī*, caratterizzata dalla liberazione mentre si è ancora in vita. E questo è quanto è stato mostrato.

Adesso il Signore comincia a mostrare in che maniera anche le altre perfezioni, caratterizzate dai vari poteri straordinari, derivino dalla forza di cogitazione della propria coscienza, indipendentemente dal soffio vitale, dai canali, dal momento, dai *mantra*, dalle *vidyā*, dalle regole esterne, eccetera.

[11] 11b, 12a. *Appena pronunciato questo seme, ed ecco tutta la grande schiera dei* mantra *e delle* mudrā *presentarglisi subitamente davanti, in un modo caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.*

12b, 13. *Colui poi che cosí pensi per un periodo di quarantotto minuti, colla bocca atteggiata al bacio, sí da insistere sull'ombelico, costui sempre fissa nel suo corpo la schiera dei* mantra *e delle* mudrā, *e, interrogato, è in grado di rispondere su cose passate, presenti o future.*

14. *Chi pensi per un periodo di tre ore alla divinità desiderata, se la vede, senza dubbio, direttamente davanti, strascinata dalle potenze di Rudra.*

15, 17a. *Chi vi pensi per due periodi di tre ore, ed ecco diventa uno che risiede nell'etere. Chi vi pensa per tre periodi di tre ore, ecco seguirlo tutte le Madri, le potenti Yogeśvarī, gli Eroi, i Signori degli Eroi, i Perfetti e la possente schiera delle Śākinī: i quali tutti, ricevuto il segnale, messi in movimento dal Tremendo, conferiscono al meditante o la suprema perfezione o il frutto desiderato.*

Finora abbiamo dunque detto che, se questa coscienza [1] raggiunge lo stato di cuore, [2] si verifica allora la condizione di liberato vivente. Altre volte, tuttavia, esso seme del cuore penetra di sé i piani del soffio vitale, della mente e del corpo. In tal caso, trasformati da cose insenzienti come sono appunto il soffio, la mente, eccetera, nel vivo cogitare di cui è materiato il detto cuore, sono appunto questi piani, quasi come metalli penetrati da un elisir trasformatore, e non la coscienza. Quando dunque esso seme si effonde nei detti piani e vuole cosí essere oggetto di graduale esercizio, allora, proprio in forza di questo esercizio, consistente, in ultima istanza, in un intenso penetrare nella nostra propria attività pensante, allora, dico, ecco prodursi, indipendentemente dalle forme di *yoga*, insegnate nelle altre scuole, quali la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera, anche le altre perfezioni *kaulike*, consistenti nei vari poteri sopranormali. E questo è quanto intendono significare le stanze.

[12] Esaminiamole adesso partitamente. Appena, dunque, pronunciato questo seme, appena verificatasi, cioè, la relativa penetrazione di esso nel piano del soffio vitale, ed ecco i *mantra* e le *mudrā* rispettivamente materiati di conoscenza e di azione, subitamente presentarsi davanti a questi, a quegli, cioè che cosí pronuncia. E in che modo? In un modo (è detto nella

[1] La nostra coscienza limitata.

[2] Quando il cuore (e, nello stesso tempo) il seme del cuore, rappresentato dal mantra SAUḤ, pervade la coscienza si ha la "liberazione in vita"; quand'esso pervade il soffio vitale, ecc., si hanno le varie perfezioni o poteri soprannaturali.

stanza) caratterizzato da una penetrazione di essi *mantra* e *mudrā* nel suo proprio corpo. Il detto soffio vitale penetra infatti di sé anche il corpo, il quale, proprio per questo – perché, dico, presieduto dal soffio vitale, il quale, come abbiamo veduto, è intimamente unito col cuore materiato di conoscenza ed azione pienissime – è penetrato dai *mantra* e dalle *mudrā*, che non sono altro se non un'espressione delle potenze di conoscenza ed azione proprie del detto cuore. E questo è il principio dei vari poteri sopranormali, ché essi son appunto dipendenti dai *mantra* e dalle *mudrā*.

Se uno dunque pratica questa penetrazione per due periodi di ventiquattro minuti,[1] tenendo la bocca nell'atteggiamento del bacio, in forma di becco di corvo, tesa a divorare – ché tanto significa qui baciare – la varia realtà oggettiva, l'" essere " esteriore (e la

[1] Nella frase seguente Abhinavagupta espone, in un linguaggio volutamente criptico, la *mudrā* del primo esercizio, cui si allude nelle stanze 12, 13a. Il testo è assai difficile. Apparentemente il discepolo deve pronunciare un suono sibilante, non accompagnato da vocali, protendendo la bocca in avanti e sospendendo la respirazione. Questo suono sibilante inarticolato è identificato col primo fonema del *mantra* del cuore, cioè la lettera S, la quale rappresenta l'essere (*sat*). Quest'" essere ", da parte sua, dev'essere immaginato come divorato e dissolto dentro di noi. La lettera S è costantemente associata coll'ambrosia, quindi colla luna, col fresco, eccetera. L'ombelico è apparentemente il limite da cui bisogna qui immaginare che parta la respirazione. La sospensione del soffio vitale simboleggia il superamento delle polarità rappresentate dall'espirazione ed inspirazione, dal sole e dalla luna, eccetera. Questa *mudrā* è incidentalmente toccata da Abhinavagupta anche in altre opere (vedi per esempio, il *Tantrāloka*, II, p. 167; XII, p. 325; *Parātriṃśikāvivaraṇa*, p. 274).

bocca cosí atteggiata sarà intanto fonte di un gusto supremamente fresco, materiato di luna, cioè del fonema S), tenendo, dico, cosí la bocca ed esercitandosi a raggiungere uno stato di completa sospensione del respiro, " sí da insistere sull'ombelico ", avendo cioè per limite l'ombelico; – allora l'insieme dei *mantra* e delle *mudrā* si manifesta sempre nel corpo di costui, il quale è quasi come da esse posseduto. Per corpo son qui da intendere tanto i piani della parola e del corpo vero e proprio, quanto quello del sé individuale, cioè della mente. Penetrato poi, com'egli è, di conoscenza e d'azione, qualsiasi domanda gli si ponga, ecco subitamente apparirgli davanti il presente, il passato e il futuro, senza tema di errore. [1]

Consolidatosi quindi e progredito siffatto esercizio, costituito dalla penetrazione dei *mantrā* e delle *mudrā* in generale, ecco che colui il quale riesce a prolungarlo, senza interruzione alcuna, compattamente, splendente di continuo, [2] per lo spazio di tre ore, – questi, dico, quale che sia la divinità mantrica o mudrica che pensa in cuor suo, subito ne vede chiaramente la forma, in identità col suo proprio corpo. Tale divinità è strascinata, condotta davanti a lui dalle potenze di Rudra, materiate dalla forza e dalla risolutezza provocate da questo ininterrotto stato di compenetrazione.

Se costui, poi, mentre i detti *mantra* e *mudrā* son tuttavia in lui, non lascia questo stato di compenetrazione, allora, rimanendo cosí compenetrato per

[1] In altre parole, egli risponde su qualunque cosa, presente, passata o futura, che gli sia domandata.

[2] L'epiteto " splendente di continuo " (anche " splendente una volta per tutte ", *sakrdvibhātam*) ricorre nelle *Gaudapāda Kārikā*, III, 36.

due periodi di tre ore, perde completamente di vista il suo proprio corpo, soffio vitale, eccetera, e vede in tutta la sua interezza e compattezza la natura stessa dell'intelligenza, di là da ogni ostacolo. [13]

Alla fine dei due detti periodi di tre ore non si soffre piú, dunque, di limitazione alcuna da parte del proprio corpo, quasi come fosse un corpo altrui. Ma per coloro che non smettono il detto esercizio di compenetrazione neppure dopo questo termine e stanno cosí compenetrati per tre interi periodi di tre ore, senza alcuna interruzione, di continuo, – ecco, dunque, apparir loro le Madri, cioè Brāhmī,[1] eccetera, le potenti Yogeśvarī, gli Eroi, cioè Aghora, eccetera, i Grandi Eroi quanto a dire il Nonuplice, eccetera ed i Perfetti, cioè coloro cui l'esercizio di questa ruota ha conferito particolari poteri. Tutti costoro son provvisti della gran forza del Tremendo. Anche la classe delle Śākinī, delle potenze, divise in Eterovaghe eccetera, è potente per la forza del Tremendo. Tutti costoro ci danno, mentre duriamo in questo stesso corpo, la suprema perfezione, cioè una completa libertà, che si estende dalla terra fino a Śiva. Tutte queste categorie divine, dalle Madri in poi, dopo di aver ricevuto il segnale, il segno convenuto, son messe infatti in movimento dal Beato Tremendo, in identità colla sua stessa natura, come rivelatrici della sua natura, come dipendenti dalla ruota

[1] Vari enti divini. Per le "madri", cioè Brāhmī, ecc., vedi i miei *Testi dello Śivaismo*, pp. 77 sgg. Le *yogeśvarī* "signore dello yoga", cioè *yoginī* e i *vīra*, "eroi" sono rispettivamente particolari ipostasi della Potenza e di Śiva. Il Nonuplice è un *mantra* particolare, e, contemporaneamente, la divinità di cui esso è la veste (vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 85). Śākinī tanto vale quanto potenze.

del Tremendo. Colui il cui soffio vitale, eccetera, è penetrato da esse divinità, è, in effetto, il signore della loro ruota, identico al Tremendo; ond'è che esse van dietro a lui, com'è detto nella stanza.

Esse, inoltre, possono dare qualsiasi frutto vagheggiamo in cuor nostro, sommo, infimo o mezzano, quali spade, unguenti, i paradisi sotterranei piú alti, eccetera. [1]

Le altre forme di yoga – la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera – dipendono da cose ad esse estrinseche, quali sono l'insieme di determinate discipline, eccetera, e, come tali, sono limitate, contratte da dati periodi temporali, siccome può vedersi nella
[14] stanza: " Il seme del *kula* è dentro il pesce; la fruizione di esso, il Kaula, si ha nell'età dell'oro, eccetera." [2] Qui invece non si ha limitazione alcuna; ond'ecco che il Signore insegna:

[1] I nomi, piuttosto inaspettati, di questi frutti sono tradizionali nella scuola Kula e si ritrovano nel *Kaulajñānanirṇaya* (Calcutta, 1934), v, 3; xiv, 36. Per °*uddiṣṭa*° la lettura corretta è qui sicuramente °*uttiṣṭha*° (di formazione grammaticalmente irregolare, per *uttama*) che troviamo appunto menzionato, in identico contesto, nel detto *tantra*.

[2] Se la lezione è corretta (vedi, in questo proposito, le *variae lectiones*) si ha qui una referenza ad una nota leggenda fra i seguaci della scuola del Kula. Secondo una delle versioni di questa leggenda, le scritture che contenevano la vera conoscenza furono divorate a un certo punto da un pesce, nel cui ventre le ritrovò poi Bhairava, incarnatosi come Matsyendranātha o "Signore dei Pesci" (vedi su ciò il *Kaulajñānanirṇaya*, ed. cit., pp. 8, 9 e 59, 60). Il senso di questo verso parrebbe essere questo: che le scritture, il *kula* stanno in realtà in forma germinale, nel ventre del pesce e che la fruizione di esse si ha via via, in forma sempre piú attenuata, durante i vari evi cosmici.

17b. *In virtú di esso cuore, certi possessori di questo* mantra *son già diventati perfetti, taluni diventeranno tali, certuni conducono a perfezione.*

Il potere della forza di penetrazione di questo *mantra* è uguale in tutte e tre le partizioni temporali.

" Ma – dirà alcuno – che cosa, di grazia, conducono costoro a perfezione per mezzo di esso mantra? " Ed il Signore risponde:

18a. " *Qualsiasi cosa vi sia in questa scuola del Tremendo, è condotta a perfezione da esso.*

Questo *mantra* conduce a perfezione tutte quelle cose che si propongono di condurre a perfezione le altre scuole. Il numero di esse cose è infinito e vano è dunque contarle. " Ma – dirà forse alcuno – con che mezzo ci si può impossessare del detto *mantra?* " " In questa scuola – risponde il Signore – non v'è restrizione alcuna. Ciò che dev'essere portato a perfezione non è altro se non l'ottenimento di esso *mantra;* e a ciò né formule,[1] né voti, eccetera, possono essere di alcuna utilità. L'unica cosa utile a questo fine è la completa distruzione dell'ansia del dubbio,[2] il quale, come quello che è essenziato di incertezza e di equivoco, è il principale ostacolo che si frappone fra noi e questa compenetrazione, materiata di detto compatto pensiero. " Ond'ecco che si chiarifica:

[1] Le formule (*vidyā*), eccetera, di altre scuole. Ma forse *vidyā* è qui da intendere nel suo senso ordinario di scienza, e, nel caso presente, di scienza profana.

[2] Secondo la *Mahārthamañjarī* che cita questo passo (p. 171) l'ansia, l'inquietudine, la cura (*ātaṅka*, di cui Maheśvarānanda dà, per sinonimo, *cākityam*) è la causa del dubbio.

18b - 19a. *Chi, pur non avendo visto il* maṇḍala [1] *sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato.*

19b - 20. *Grazie alla sola conoscenza di ciò, costui è conosciuto con tutte le potenze. Anche senza questo yoga, egli diventa infatti compagno alla famiglia delle śākinī; e diventa da non conoscente dei riti conoscente dei riti sacrificali.* [2]

Senza che vi sia neppure bisogno di parlare degli altri riti, tutti i vari riti con cui il maestro trasmette i *mantra* – complessivamente nominati nella stanza col nome di dimostrazione del *maṇḍala* –, a cominciare dalla consacrazione fino al sacrificio vero e
[15] proprio, non son qui di utile alcuno. Colui che sa in tal modo ciò che è stato detto e ciò che sarà detto, secondo verità, di là, cioè, da ogni dubbio, costui partecipa alle due specie di perfezioni, cioè la liberazione e le fruizioni; possiede il vero yoga, caratterizzato dalla compenetrazione; ed ha avuto la verace iniziazione, che dà lo stato di Śiva e distrugge i legami della molteplicità.

La sola conoscenza di questa realtà, [3] basta perché colui che la possiede sia conosciuto, vada cioè famoso, come colui che ha mandato ad effetto la sua

[1] La vista, la presa di coscienza del *maṇḍala* è una delle parti più importanti dell'iniziazione.

[2] Ho cercato di rendere, come meglio ho potuto, l'ambiguità del testo sanscrito, che può essere inteso (e così intende Abhinavagupta) in due sensi; e cioè: "diventa, da non conoscente dei riti che era, conoscente", eccetera, o: "diventa non conoscente dei riti, da conoscente", eccetera.

[3] Commento alla stanza 19 b, 20 a.

vera natura in tutta la sua pienezza ed è, fra l'altro, caratterizzato da tutte le potenze. Ché anche senza questo yoga, caratterizzato dalla pratica di detta compenetrazione, uno diventa infatti compagno, uguale, alla famiglia delle *śākinī*, alla ruota delle potenze, perocché questa forza mantrica, appena conosciuta, ha il potere di mandare a perfezione ogni cosa.

I riti sacrificali sono le varie operazioni concernenti il sacrificio;[1] secondo la stanza, anche colui che non le conosce è tuttavia un savio, come quello che ottiene i detti frutti in tutta la loro pienezza. Secondo un'altra interpretazione ugualmente valida, colui che conosce i riti sacrificali di questa scuola è colui che non conosce – che non percepisce cioè come elementi limitatori – tutti i vari riti delle altre scuole, ordinarie, vediche, scivaite di sinistra, di destra, del Kula, eccetera. Costui conosce infatti il rito del Senza Superiore. Rispetto al Senza Superiore, materiato di sola coscienza, tutte le altre cose sono estrinseche e inani.

" Ma – dirà qui alcuno – com'è di grazia, che il seme esposto nella stanza: '*Il cuore di quanto è naturato del Tremendo,*' è materiato della forza cogitante della suprema divinità, cioè del nostro proprio sé nella pienezza di tutte le sue potenze, inseparato dal tutto? " Ond'ecco che il Signore espone:

21. *Cominciando da Kālāgni*[2] *fino a* māyā *tutto riposa nel corpo del* brahman. *Śiva, il principio del* [16]

[1] Commento al verso 20 b.
[2] Il primo dei 16 mondi che costituiscono il principio Terra.

tutto, la suprema triade delle potenze, risiede dentro il Senza Limite. [1]

22. *Il propulsore di esso è da considerare come Śiva, onniscente, il supremo signore, onnipresente, immacolato, limpido, soddisfatto, sforzantesi in se stesso, puro.*

23. *Il vivente ottiene in breve la conoscenza propria del Signore, pura, inerente alla via pura, risiedente dentro di essa.* [2]

24. *Come un grand'albero sta in forma di potenza dentro il seme della* ficus indica, *così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore.*

Se si fa astrazione dalle forme evolute di un vaso e delle sue parti preliminari, ciò che ne rimane sarà solamente l'argilla. Quanto rimane dell'argilla, a sua volta eliminata, sarà solo l'odore. [3] Ma togliamo di mezzo anche l'entità specifica dell'odore: ciò che sopravvive ad esso sarà solo l'io. [4] Quanto a sua volta rimane, eliminato anche l'io, sarà lo stato di miscuglio dei tre elementi costitutivi piacere, dolore e offusca-

[1] Il "corpo del *brahman*" è il fonema S; il Senza Limite, secondo Abhinavagupta, tanto vale qui quanto l'emissione, il fonema Ḥ.

[2] Vedi per queste stanze, il commento, sotto, p. 81. In tutti i testi e manoscritti della *Parātriṃśikā* che ho consultato (compreso il commento grande di Abhinavagupta) queste due stanze sono in ordine invertito. Il commento dimostra tuttavia chiaramente che tale è l'ordine voluto da Abhinavagupta stesso in quest'opera.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 174.

[4] L'io qui tanto vale quanto il "senso dell'io", *ahaṃkāra*. Vedi su ciò l'*Essenza dei Tantra*, p. 170.

mento.[1] Chi faccia poi astrazione dalla varietà dovuta ad essi piaceri eccetera, vedrà che quanto ne resta è solo il conoscibile e il conoscente.[2] Dissoltisi poi anche il conoscibile e il conoscente, quanto avanza è solo l'essere (*sat*). Infine, se analizziamo e scindiamo le tre cogitazioni – i tre fonemi – di cui questa parola è composta, vedremo che quanto ne rimarrà ed in cui riposeremo è solo il primo di essi.[3] Il medesimo, naturalmente, accade anche di tutti gli altri princípi, dall'acqua fino a *māyā*, che fan parte del conoscibile e son compresi nei confini del mondo impuro.[4] Di tutte queste cose questo che abbiamo detto è, insomma, l'ultimo punto di riposo e quindi, nel momento di quest'ultimo riposo, ecco essere tutto compatto, immortale, identico al sé, il *brahman*. Questo stato rappresenta per i seguaci del Vedānta il supremo riposo.[5] Secondo noi, invece, v'è, piú in là, il Tremendo, che, colla sua attività di sbattitore di esso, è l'autore della creazione del tutto. Ché, com'è detto nel canto del Beato: "La mia matrice è il gran *brahman* e in esso io depongo l'embrione."[6]

[1] Questo stato nella cosmopsicologia scivaita equivale al principio degli elementi costitutivi (*guṇatattva*); vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 169.

[2] Gli stati della *natura naturans* (stato di equilibrio, eguaglianza fra i tre elementi costitutivi) e dell'anima.

[3] In altre parole quanto rimane delle tre lettere di cui si compone la parola *sat* è solo S; sia A, sia T sono grammaticalmente considerati come suffissi.

[4] Lo stesso ragionamento fatto a proposito del vaso e della terra può essere applicato anche a tutti gli altri princípi fino a *māyā*.

[5] Vedi l'Introduzione, p. 24.

[6] *Bhagavad Gītā*, XIV, 3.

Quando poi non si prende piú in considerazione neanche questo punto di riposo rappresentato dal
[17] nudo essere, S, essendosi esso ormai dissolto, la cosa in questione appare allora come immersa nelle potenze di luce e di pensiero, onde, essendo materiata di esse potenze, è in realtà da esse inseparata. Quanto di essa rimane non è dunque piú altro che potenza. La quale potenza, poi, o è volontà, o azione, o conoscenza, ché nessuna cosa può mai apparire, senza riposarsi in questa potenza di pensiero, cioè io voglio, faccio o conosco. Nella cogitazione "io voglio" son poi presenti tutte e tre le potenze; e cosí pure nelle cogitazioni "io conosco" e "io faccio", essendo queste potenze inseparabilmente connesse. E la detta cosa appare dunque riposata in una natura fatta di tre potenze. [1]

Queste tre potenze hanno a loro volta una natura fatta di libertà, e, appunto per questa libertà, un corpo realissimo costituito da due punti, [2] uno sopra e uno sotto, materiato di coscienza, naturato della divinità suprema, cioè del Tremendo.

La natura di questi tre fonemi è dunque rispettivamente costituita da un riposo nel conoscibile, nel conoscere e nel soggetto conoscente. Quale che sia il riposo che, di questi tre, uno elegge come principale, il relativo atto di pronuncia si estende fino ad esso soltanto; ond'esso è di tre specie. E tre son pure via via le rispettive perfezioni, cioè a dire fruizioni,

[1] Questo stato è simboleggiato dal secondo fonema del *mantra*, cioè AU, il cosiddetto tridente. Vedi l'Introduzione p. 25.

[2] L'emissione, rappresentata graficamente da due punti verticali.

fruizioni e liberazione e liberazione.[1] Poniamo, in effetto, che in un qualsiasi soggetto nasca una singola cogitazione rispetto al singolo vaso di cui si è parlato.[2] La cogitazione, come noi sappiamo, è il punto di riposo finale nel processo del pensiero.[3] L'esserci di essa cogitazione implica, che 1) il conoscibile, l'essere (*sat*) nella sua interezza, di là da ogni successione, sia emesso, proiettato nell'interno del supremo Tremendo per mezzo delle potenze di volontà, eccetera, e che, stando dentro di esso, in identità con Lui, ne sia emesso fuori, per mezzo delle medesime potenze di volontà, eccetera. E questa è la stazione[4] emissionale, Ḥ. 2) Lo stato successivo, cioè quello della potenza, deriva da un contatto con ambedue, cioè col conoscibile, fatto di essere, e col soggetto conoscente, materiato del supremo Tremendo. E questa è la stazione quattordicesima, AU. 3) Lo stato di uguaglianza del conoscibile, il quale non apparisce solo, ma in contatto colla natura del conoscere e del conoscente,[5] è, infine il riposo brah-

[1] Abhinavagupta sembra qui dire che secondo quali sono i desideri di chi pronuncia (o medita sul) detto *mantra*, egli deve insistere (" riposare ") maggiormente su questo o quello dei tre fonemi che lo compongono.

[2] In altre parole: Poniamo che il detto vaso divenga oggetto di pensiero per questo o quel soggetto.

[3] " La parola cogitazione (*parāmarśa*) tanto vale quanto punto di riposo. Ora reale punto di riposo è solo l'ultimo, cioè l'io. Il punto di riposo mezzano è simile alla zona ombrosa che sta ai piedi di un albero per chi va al villaggio. " (*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, 1, p. 221.)

[4] La parola " stazione " tanto vale qui quanto riposo, *viśrānti*, eccetera.

[5] Il conoscibile (S) non apparisce in realtà da solo, ma solo in unione coi mezzi di conoscenza (AU) e il soggetto conoscente (Ḥ).

mico, S. La realtà che unifica, rende di uguale sapore, questo triangolo caratterizzato da un'emissione quiescente, emergente e fatta di ambedue,[1] e naturato, come si è veduto, di tre riposi, è il supremo principio emissionale, cioè il Tremendo stesso. E questo è quanto intendono significare le stanze.

[18] Vediamo adesso la costruzione letterale. Da Kālāgni,[2] cioè il primo mondo del principio terra fino al principio illusione, tutto è riposato nel terzo *brahman.*

Le parole " tutto ", eccetera, significano che Śiva, il principio del tutto, la ruota delle divinità del Tremendo, la suprema ruota delle potenze del Tremendo, costituita di tre potenze, son dentro il Senza Limite, cioè nell'emissione. Il termine Senza Limite allude qui a questo, che esso è privo di ogni altro limite estrinseco da cui sia limitato.

Il propulsore di ciò è il quattordicesimo,[3] materiato di soffio vitale,[4] ché, senza soffio, non può logicamente esservi propulsione di emissione.

Quest'elemento pervade tutti i princípi del mondo puro, dalla Sapienza a Śiva, e dev'essere quindi consi-

[1] Il conoscibile (S) è quiescente, riposato in sé; la conoscenza (AU) è potenza, movimento, " emergenza "; il soggetto (Ḥ) la sintesi di ambedue.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra, cap.* VII.

[3] Il fonema AU.

[4] Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, che sforza qui notevolmente il testo, colui che pratica il secondo riposo (il riposo nella lettera AU) è l'*aṇu*, il " vivente " (*aṇu* è fatto da Abhinava derivare dal tema *aṇ-*, respirare). Come tale AU è materiato di respiro, e, come quello che insiste sul mondo-puro, o, per essere piú precisi, puro-impuro, costituito dai princípi Īśvara, Sapienza Pura e Sadāśiva, riceve qui metaforicamente gli stessi epiteti propri in realtà di Śiva, del Supremo Signore: puro, immacolato, onnipresente, eccetera.

derato come supremo signore di essi tutti;[1] esente dallo stato di contrazione dovuto agli elementi, al corpo, eccetera e naturato di sola soggettività e coscienzialità, esso conosce, come tale, tutte le cose, sia ciò che è diversificato, sia ciò che è diversificato-non diversificato;[2] e, supremo signore, com'è, visto che, a cominciare dai Vidyeśvara[3] si ha un trascendimento del velo di māyā, è onnipresente; essendo separato dai legami avventizi, è immacolato; essendo indenne dalla menomazione dovuta alla maculazione innata, è limpido; essendo l'insieme del conoscibile, cioè il " questo ", via via velato dall'io, ed essendo egli, per conseguente, immune da ogni forma di conoscibile da lui separata, è soddisfatto; come quello che si sforza in se stesso, materiato di un risveglio di beatitudine, è " in sé sforzantesi "; ed infine, non essendovi piú in lui traccia dell'impurità della scissione, è puro. Tale dunque essendo l'elemento propulsore, il vivente, colui, cioè, che riposa in questo elemento, che pratica questa compenetrazione, ottiene in breve la conoscenza, e, implicita in essa, la facoltà d'azione propria del Signore, pura, inerente alla via pura, risiedente dentro di essa, cioè stante nei princípi che vanno dalla Sapienza Pura fino a Śiva.

E questa è una definizione parziale e sommaria dei vari frutti che si ottengono coll'esercizio dei detti tre riposi. Ma per chi insiste nel quarto riposo, tutto per lui è identità, dotato di un unico sapore. A quel modo infatti che nel seme della *ficus indica* è pre-

[1] Queste parole, se la lezione da me adottata è corretta, commentano l'espressione: " esso dev'essere considerato come Śiva ".

[2] Commento all'espressione: " conoscenti ".

[3] Le entità che risiedono nel piano della Sapienza Pura.

sente un grand'albero, inseparato dalla potenza di cui esso stesso è un'espressione, cosí nel seme del cuore son presenti tutte le cose, mobili o immobili,
[19] cioè a dire pure o impure, conoscenti o conoscibili, in identità colla potenza insita nel cuore.

Il Signore chiarifica, adesso, riassumendo, qual'è il frutto della compenetrazione nel supremo Trèmendo, già precedentemente accennato colle parole: " Immediatamente datore di unione e liberazione. "

25. *Colui che conosce cosí, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al nirvāṇa, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera.*

Colui che conosce cosí, nel modo da noi detto, il cuore, secondo verità, cioè secondo certezza, di là da ogni dubbio, costui possiede un'iniziazione secondo verità, secondo realtà, la quale dà come frutto il nirvāṇa. Quest'iniziazione è indubbia, è cioè un dato immediato della propria coscienza ed ha luogo nel momento in cui si ottiene la natura propria di questo cuore.

Questo supremo conoscere – sa l'iniziato – caratterizzato dal cuore è dato dalle divinità che si accompagnano al Tremendo, risiedenti dentro il cuore, contrarie al movimento da cui trae origine lo spiegamento discorsivo, consistente in un occludersi della nostra vera natura e proclivi invece all'altro movimento consistente nell'aprirsi della nostra natura. Queste medesime divinità distruggono, allo stesso tempo, il legame principale, cioè lo stato di contrazione. Quest'iniziazione, dunque, è caratterizzata da

un dare e distruggere [1] ed è un dato immediato del nostro conoscere. I semi di sesamo, eccetera, non prestano, in essa, ufficio alcuno. [2] Il senso, insomma, è questo, che, tranne l'ottenimento del seme del cuore, per chi è unicamente concentrato sulla detta suprema perfezione, cioè la liberazione in vita, non v'è nulla che possa essere di aiuto alcuno.

A questo punto, non è tuttavia fuor di luogo esporre quali sono i riti d'adorazione che possono giovare al detto esercizio di compenetrazione. [3] Piú in là, infatti, sarà detto: " Colui che ha ben eseguito i riti di adorazione ", e quel che segue. Quest'esercizio di [2c
compenetrazione, come abbiamo veduto, ha come oggetto sia il piano del corpo e del soffio vitale, sia quello della mente. Il Signore, adesso, mostra quali sono i riti di proiezioni, [4] utili a renderci possessori di questo cuore.

26. *Eseguita la proiezione sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sull'immagine, fissato il ciuffo benedicendolo ventisette volte col* mantra,

[1] La parola iniziazione (*dikṣā*) deriva, secondo un etimologia comunemente diffusa, dal tema *dā*, dare, e *kṣi*, distruggere, e cosí si chiama perché " dà " la liberazione e " distrugge " il dolore.

[2] I semi di sesamo sono usati in parecchi riti religiosi indiani. Sia essi, sia ogni altra cosa non possono avere nessun valore necessitante circa la detta esperienza, che si identifica colla libertà della conoscenza, ma possono preparare, in certi casi, la psiche a riceverla e a distruggere eventuali ostacoli, fra cui, primo di tutti, il dubbio (vedi l'Introduzione, p. 38, e sul valore dell'esercizio in generale, l'*Essenza dei Tantra*, p. 118).

[3] Vedi la nota precedente.

[4] Vedi sopra l'Introduzione, p. 40.

27. *Io yoghin deve fissare allora col* mantra *pronunciato due volte ciascuna, le dieci regioni. Innanzi tutto deve dare però tre colpi, rumorosamente, per eliminare gli ostacoli.*

28. *Dopo di questo l'officiante deve spruzzare via via, con acqua benedetta ventisette volte, i fiori e tutti gli altri ingredienti del sacrificio, il* liṅga *e la superficie sacrificale.*

Innanzitutto, il celebrante deve dare a se stesso tre colpi, che mettano chiaro suono, corrispondenti alle tre parti del seme del cuore e quindi ai tre relativi riposi. In altri termini, egli deve riceverli e farli suoi. Lo scopo di quest'operazione è l'eliminazione degli ostacoli, consistenti nelle false immaginazioni di una molteplicità nelle quattro sfere,[1] e, esternamente, attraverso il suono del calcagno, della mano e del volto, l'eliminazione degli ostacoli, presenti negli inferi, nella terra e nel cielo.

Fatto questo, ed essendo il luogo del cuore – il quale avrà raggiunto uno stato di identità coi luoghi del capo, eccetera – partecipe del modo dell'asse,[2] bisogna eseguire la proiezione sul corpo, per mezzo del

[1] Le sfere (o "uovo", *aṇḍa*) della terra, della natura, di māyā e della potenza in cui è diviso il tutto.

[2] Passo difficile. Innanzitutto bisogna distinguere fra "luogo del cuore", fisico e spaziale, dal "seme del cuore", cioè il mantra SAUḤ, vocale e mentale. Tutti gli organi e le potenze sensorie, cospirano, durante il sacrificio e nella concentrazione, verso un punto, un "fuoco" unico, di là da ogni dispersione, e possono, come tali, dirsi in stato di identità l'una coll'altra. Quest'assenza di dispersione implica, d'altro lato, la soppressione delle varie antinomie fenomeniche (sole, luna, respiro ascendente e discendente, canale di destra e di sinistra, eccetera) e l'inverarsi, al loro posto, di un'entità mediana, concepita, secondo i diversi piani, come fuoco, soffio

detto seme del cuore, pronunciato cinque volte. Questa proiezione partecipa di cinque movimenti,[1] caratterizzati dall'intelligenza, dalla beatitudine, dalla volontà, dalla conoscenza e dall'azione, caratterizzate, a loro volta, dalla nascita, dal passaggio, dalla corrente, dalla lisi e dalla cessazione.[2]

A questo punto, giova eseguire la fissazione del ciuffo[3] – materiato del soffio vitale e della mente e corrispondente ad uno stato in cui i cinque *brahman* e quindi le cinque potenze corporee del capo, eccetera, non son separati gli uni dagli altri – mediante il detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte. La fissazione, in questo proposito, consiste in una " stabilizzazione ", in un fermo riposo nella natura del cuore. Tale numero di ventisette si deve a questo, che ognuna delle dette cinque potenze è a sua volta quintuplice e che ad esse sono aggiunti due momenti supplementari, costituiti dal principio e dalla fine di detto processo.

A questo punto per identificare le dieci regioni col

verticale, canale di mezzo, eccetera. Le varie antinomie sono soppresse attraverso il cosiddetto " metodo dell'asse ", il quale consiste nel far sí che il soffio vitale non circoli piú a destra e a sinistra, " obliquamente "; ma verticalmente, dritto appunto come un'asse (vedi il *Tantrāloka*, III, pp. 358; 456 sgg).

[1] Puoi intendere variamente, nel senso che riattiva, nel corpo, questi movimenti (le cinque potenze) o che attinge da essi la sua forza, eccetera.

[2] Curiosi termini di equivalenza alle dette potenze, che non figurano, per quanto ne so, in alcun altra opera di Abhinava o della sua scuola.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 91. Il " ciuffo ascetico " (*śikhā*) simboleggia i piani del soffio vitale e della mente in contrapposizione e quello del corpo.

cuore, nei suoi due aspetti di luogo e di seme, conviene fissarle col seme del cuore, pronunciato due volte per una. E di esse, in tal modo, non resterà che una cogitazione senza superiore identica al cuore.

[21] Fatto ciò, bisogna ridurre ad identità col cuore i vari ingredienti del rito d'adorazione, come sono i fiori, eccetera; la qual cosa si ottiene spruzzandoli col liquido, pervaso di somma beatitudine,[1] contenuto nel vaso sacrificale. Questo liquido dovrà essere stato a sua volta ridotto a identità col cuore, per mezzo del detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte.

In seguito conviene identificare col cuore anche la base del rito d'adorazione, costituita, secondo i casi, dal *liṅga*, della superficie sacrificale, eccetera. L'intenzione generale delle dette stanze è insomma questa, che il celebrante, disciolta via via la molteplicità insita nel corpo e nel soffio vitale, quella propria dell'edificio sacrificale e quella degli ingredienti del rito, deve infine distruggere anche quella concernente la base del rito d'adorazione stesso.

Fatto tutto questo, il Signore espone adesso la costruzione mentale dell'oggetto adorato, il quale deve essere appunto immaginato sul detto supporto del rito di adorazione, il quale secondo il desiderio e le possibilità dell'officiante, può essere di centinaia di specie, cioè a dire esterno, interno, eccetera; ed espone l'adorazione.

[1] Perché già identificato con la natura di Śiva, che è beatitudine, eccetera.

29. *Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.*

30, 31a. *Racchiusa cosí l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio,*[1] *e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col* mantra *ventisette volte.*

31b, 32a. *Quindi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione* (parā bhakti) *ed offrire il proprio sé.*

Coll'espressione " quattro stati " si intende il corpo del detto seme fino al fonema AU. Questo corpo abbraccia il pervasivo[2] dei quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto.[3] Il seggio deve essere immaginato nell'àmbito del detto pervasivo. Riposata sul fonema AU, sovrastante ad esso, bisogna meditare l'emissione, consistente nei fonemi A, eccetera, fino a KṢ ed abbracciata dalla potenza emissionale. Il sacrificio non è altro se non il riposarsi in questo riposo, materiato dello stato trans-quarto e della compatta unità di tutte le cose. Questo riposo corrisponde alla terza parte del seme del cuore, cioè a dire l'emissione consistente, come si è detto, nello stato trans-quarto. [22]

[1] Vedi sulle implicazioni del verso 29, eccetera, quanto ho detto nell'Introduzione, pp. 40 sgg.

[2] Vedi, sul concetto di " pervasivo " (*vyāpti*), l'*Essenza dei Tantra*, p. 278, n. 2. Qui tanto vale " potere " " virtú ", o, piú semplicemente ancora " natura ".

[3] Altre equivalenze. Il fonema S abbraccia i tre stati di veglia, sogno e sonno profondo. Il fonema AU i tre precedenti piú il " quarto stato ". L'emissione, Ḥ, corrisponde allo stato " trans-quarto ". Sugli stati di veglia, eccetera, vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 188 sgg.

A questo punto, il meditante deve far getto nella detta emissione, che comprende tutta la creazione, deve far, dico, getto delle altri due parti – S ed AU –, le quali abbracciano i quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto. In tal guisa l'emissione si viene a trovare in mezzo, in contatto, coll'essere, S, e colla vocale AU da ambedue le parti,[1] e, tale essendo,[2] comprende in sé la Dea Suprema naturata dal Senza Superiore, la quale trascende e comprende a un tempo stesso tutte le cose, è fornita di tutta la massa degli enti, che formano, per dir cosí, le sue membra ed è identica al Sommo Tremendo.

In altre parole, chi mostra di aver inteso il pervasivo del seggio, in tutta la sua estensione, deve innanzi tutto riposare nella parte primaria, nella radice del cuore, corrispondente al fonema S e consistente nel conoscibile, costituita dai tre differenti stati di veglia, sogno e sonno profondo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di evidenza, evidenza non evidenza e non evidenza; e, riposatosi in essa, deve riposarsi nella superiore vocale, AU, colla quale si arriva gradatamente fino ai princípi della Potenza di Śiva, fino a tutto il quarto stato. Chi faccia cosí, comprende via via tutti i vari distinti princípi. Subito dopo viene la cosiddetta sedicesima parte, materiata di emissione e naturata del Tremendo. La diciassettesima parte, cioè il Senza Superiore, l'ultimo

[1] Vedi l'Introduzione, pp. 25 sgg. La creazione o emissione è in altre parole " racchiusa ", " incapsulata " dai fonemi S ed AU, concepiti, nel primo momento come diversi da essa e, nel secondo momento, come identici ad essa. Nel primo momento, l'emissione è dunque trascendente e nel secondo immanente.

[2] Cioè, trascendente e immanente al tempo stesso.

oggetto del Sacrificio, si ha quando la detta sedicesima parte vien concepita come a tutto trascendente ed in tutto immanente al tempo stesso e consistente quindi nella suprema identità di tutte le cose. Il riposo che ha luogo in essa è parimenti completo [1] ed il *mantra* è quindi ripetuto per ventisette volte.

Questo e non altro è il vero sacrificio. Affinché poi questo sacrificio abbia esito felice, conviene ben venerare (la detta Dea) con fiori odorosi, tali cioè da entrare senza sforzo nel cuore. [2] Fiori, in questo proposito, tanto vale quanto tutte quelle sostanze, interne o esterne, che, depositando il loro stesso essere dentro il cuore, adoperano ad alimentarlo. Coll'espressione " giusta il proprio potere " si vuole intendere tanto la nostra potenza interiore, materiata da un espandersi del nostro essere – chi infatti non ha fatta sua questa potenza e le cui funzioni vitali sono in stato di contrazione non è qualificato a questo sacrificio –, quanto la potenza esteriore, la quale può essere di aiuto alla nascita della sopra menzionata potenza interiore. Questa potenza esteriore è la potenza beatifica insita, per natura, in varie sostanze esteriori, come sono unguenti da bagno, incensi, betel, bevande inebrianti, eccetera. [23]

" Ma in che modo – dirà alcuno – bisogna adorarla? " E qui si risponde: Con somma devozione, con partecipazione, con una gran fede, fonte di compenetrazione. Questa devozione, eccetera, consiste nel far sí che i piani limitati del corpo, del soffio vitale, del corpo sottile, eccetera, entrino in uno stato di subordinazione – la qual cosa implica uno stato di

[1] Testo e traduzione incerta. Il senso generale, comechessia, è chiaro.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

dedizione, consistente in un'immersione e scomparsa dei detti piani –, e nel far sí che la natura della suprema coscienza, che tanto vale qui quanto la detta divinità oggetto del sacrificio, si affermi ed emerga.

L'espressione *parā bhakti* può essere intesa anche altrimenti. Secondo questa nuova interpretazione, la *bhakti* è qui la " parte " (*bhāga*) piú bella e gradevole dei fiori e degli altri ingredienti sacrificali, cioè a dire la loro fragranza, la quale ha il potere di insinuarsi di forza nel nostro proprio cuore.

L'officiante deve quindi " conoscere " [1] il suo stesso sé – riempito della detta *bhakti*, nei due sensi anzidetti – con fermezza, colla sicurezza, dico, che esso è identità di tutte le cose. In altre parole il celebrante, mentre pronuncia per ventisette volte il detto *mantra* deve ripetutamente pensare al suo sé, come quello che è materiato della Dea Suprema, che è immanente nel tutto, non distinto da esso e riempito da tutti gli enti, interni o esterni, come sono i fiori, eccetera.

Questo insomma, e non altra l'adorazione, consistente in un riempimento (della nostra propria natura).

Vediamo adesso in che consiste la libazione. [2] Il conoscibile, il quale è un naturale efflusso del Beato Tremendo, cioè il soggetto fruitore, può essere paragonato a del cibo da lui inghiottito e non digerito.

[1] Il verbo *nivid* - (dal tema *vid*, piú la preposizione *ni*) è interpretato da Abhinavagupta nel senso di " conoscere " (*vid*) con fermezza (*ni*).

[2] La libazione, *homa*, consistente nell'offerta di una certa quantità di burro fuso al fuoco. Vedi, sul significato simbolico di questo rito, l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

La libazione presta l'officio di uno stimolante di detto soggetto. L'efficacia di questo stimolante sta nel bruciare, nel distruggere codesto cibo fruibile e tutte le sue tracce, senza residuo alcuno. Le tracce latenti sono, in effetto, sempre pronte a venir fuori, simili a semi,[1] come nel caso dello stato di sonno profondo. L'effetto del detto processo di combustione è, dunque, una cogitazione particolare, la quale, secondo che di regola accade di quanto è definitivamente digerito, ci guarisce da ogni sospetto di malattia –, dico la gran malattia della molteplicità, basata su sempre risorgenti tracce latenti. E appunto con quest'intenzione il Signore riassume adesso il sacrificio ed accenna alla libazione.

32b. *In tal guisa, il sacrificio è stato esposto. Questi riti debbono essere ugualmente applicati anche alla cerimonia del fuoco.*

Lo spruzzamento dei grani di sesamo e degli altri ingredienti sacrificali – cui si aggiungono qui i due cucchiai, quello grande e quello piccolo[2] – coll'acqua benedetta tante volte quant'è il numero del ciuffo,[3] v'è anche qui. La divinità oggetto del sacrificio vien qui gettata e dissolta infine nel fuoco,[4] non prima [24] di aver tuttavia eseguito tutte le cerimonie prescritte nei versi che vanno da: " Per mezzo dei fiori benedetti col quattordicesimo, conviene foggiare mental-

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 189.

[2] I due cucchiai con cui si versa il burro, fuso nel fuoco. Vedi sulla " libazione completa ", l'*Essenza dei Tantra*, pp. 92, 225, 226, 236, 244.

[3] Cioè, ventisette volte.

[4] Mentalmente identificato con Śiva, colla coscienza.

mente il seggio", fino a "Racchiusa cosí la creazione",[1] con quel che segue. La libazione dei grani di sesamo, del burro fuso, eccetera, è completa e, come tale, questa presente è una libazione completa,[2] secondo il metodo spiegato sopra colle parole "Giova..... offrire il proprio sé". E questa è la cerimonia del fuoco. E cosí l'adorazione è una combinazione di due diversi elementi, cioè il sacrificio e la libazione. La natura dell'adorazione è, infatti, per definizione, pienezza perfetta. E con questo la Beata Dea Suprema – identica al nostro proprio sé – è ben adorata.

Ed ora, visto che fin quando la maculazione interna non è distrutta, la consapevolezza dell'identità del tutto colla coscienza è pur sempre imperfetta, il Signore, volendo confortare in noi l'idea interiore che solo questa è la vera adorazione e riassorbire in sé ogni sostanza esteriore, ecco che dice cosí:[3]

33a. *Colui che ben esegue i detti riti di adorazione e ricorda (lett., "è ricordante") il detto seme, consegue il fine cercato.*

La parola "bene", si riferisce ugualmente a colui che ha eseguito i riti di adorazione nella maniera prescritta, ed a colui che ricorda, cogita, secondo gli insegnamenti già detti e quelli che diremo, il detto seme. Costui, dunque, ben consegue il fine cercato, diventa cioè con questo stesso corpo un ricet-

[1] Vedi sopra, stt. 29, 30.
[2] Di essi, in altri termini, non deve restare parte alcuna.
[3] Testo e traduzione incerta.

tacolo di ogni potere, non altrimenti che il Sommo Tremendo. Questa cogitazione vien qui designata come oggetto di memoria perché, sebbene essa apparisca come sempre nuova, le sue apparizioni via via precedenti son tuttavia evidentissime (ond'è che, per conseguente, è priva di ogni diversificazione temporale), e perché quanto in essa appare è una realtà puramente interiore, e quindi, come tale, simile a ciò che si ricorda.[1] Tutto questo è anche indicato dalla desinenza participale (nella parola " ricordante ", di cui fa qui uso il Signore appunto per significare un presente non scisso dal passato. In breve, bisogna studiarsi di far propria questa cogitazione, la quale deve farsi esente da ogni interruzione, continua, atemporale.

Nella stanza precedente il Signore ha dunque detto " ben..... ricordante ". Ora, nonostante che ciò in cui consiste questo " bene " sia stato già diffusamente esposto, laddove è detto: " Cominciando da Kālā- [25]
gni.... ",[2] ora dichiara con evidenza le cose già discusse:

33b, 34a. *Il seme, privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi,*[3] *que-*

[1] Testo difficile. Vedi la lezione da me accettata nelle note critiche.

[2] Vedi sopra, st. 21 a.

[3] Grammaticalmente, " espandentesi " (*vikasat*) può essere, in sanscrito, concordato tanto con seme quanto con stazioni (dunque " espandentisi "); Abhinavagupta, come vedremo, non solo ammette tutte e due le interpretazioni, ma ne suggerisce una terza, intendendo *vikasat* in senso attivo, come " espandente ".

sto bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare il raggio di luna.[2]

Il seme portatore di significato, è il cuore e ciò che è da esso significato è il " raggio di luna " (*somāṃśu*), la quale qui tanto vale quanto il Tremendo insieme colla sua potenza.[3] L'insegnamento dice, in effetto, che, per oggetto dei propri esercizi, bisogna eleggere la coppia, la massa di luci convergenti,[4] del beato Tremendo e della sua potenza, secondo identità di portatore di significato e di significato.[5] Per coloro poi che invece di *somāṃśu*, raggio di luna, leggono *somāṃśa*, parte di luna, il senso di detto termine tanto vale quanto il " gran cuore ", il triangolo senza superiore, penetrato da tre parti via via piú elevate,

[1] La parola che io traduco qui con " esercitare " (*abhyasyet*) è anch'essa interpretata in due modi, come cioè esercitare e come proiettare gettar verso (*ābhimukhyena asyet*).

[2] Abhinavagupta cita qui e spiega due diverse lezioni, cioè " raggio di luna " (*somāṃśum*) e (*somāṃśam*), " parte di luna ", il quale viene da lui inteso come un composto copulativo, nel senso di " insieme della luna e delle parti ".

[3] Nuove equivalenze. La parola (il suono portatore di significato, *vācaka*) e il senso (ciò che è da esso significato *vācya*) rappresentano di solito Śiva e la Potenza, il soggetto conoscente e la realtà sensibile, eccetera. La parola " luna " (*soma*) è qui artificialmnte scomposta in *sauma*, cioè nella preposizione *sa* " con " e nel termine Umā, che è nome proprio della consorte di Śiva, quanto a dire della sua potenza. L'epiteto *sa-uma* applicato a Śiva vien dunque a significare " insieme colla potenza ".

[4] Questa " coppia ", eccetera, è l'emissione, il momento creativo, dinamico della coscienza, quando le sue energie irraggiano per ogni dove.

[5] Vedi la nota 3. Il soggetto conoscente e il conoscibile non debbono essere sentiti come due cose diverse, ma come espressioni della stessa realtà.

cioè i fonemi S, AU e Ḥ, fondate sull'intrinseco e da nulla mai ostacolato potere di effettuare centinaia di schiudimenti ed occlusioni del tutto, palesati dalle potenze di contrazione ed espansione, essenziati dalle funzioni di infiammare e dissolvere, – il "gran cuore", dico, materiato della luna piena del conoscere ed essenziato di luce e di beatitudine. Questo cuore, secondo quest'interpretazione, possiede dunque tre parti, tre porzioni. Il composto *somāṃśa* è da intendere in senso cumulativo, cioè a dire "luna", e "parti".

Il celebrante, insomma, deve proiettare su questa tetrade,[1] riposata in realtà nella sua stessa coscienza, tutta l'intera "famiglia", composta dalla mente, dal soffio vitale, dal corpo, dai sensi eccetera, sí che essi, dominati dalla sua natura, esenti da ogni residuo di insenzienza, appoggiati unicamente su di essa tetrade, si compenitrino di lei, la quale li abbraccerà tutti, fino al corpo. In altri termini visto che tale luminosità si espande e fiorisce appunto in questa tetrade,[2] il celebrante deve far sí che la "famiglia" raggiunga, proprio in essa, la sua vera natura di luce. E con ciò è stata mostrata la compenetrazione dei quattro aspetti dell'emissione nei piani della mente, eccetera.[3]

Il Signore espone adesso la natura essenziale di questo cuore nella sua pienezza. Il detto cuore – egli

[1] Costituita dalla "luna" (vedi sopra, p. 94) e dalle sue tre parti. In altre parole, il cuore.

[2] Intendo *tatraiva* come se fosse *catuṣka eva*. La tetrade è il seme del cuore: vedi la nota precedente.

[3] I quattro aspetti dell'emissione sono le tre parti della "luna" (S, AU, Ḥ) e la "luna" stessa, cioè la coppia Śiva e Potenza, considerata come ad esse trascendenti.

dice – è il seme del tutto, privo di principio e di fine, cioè a dire di nascita e di annichilamento, e, proprio perché seme, si espande nelle forme del tutto, è cioè incessantemente in espansione. Questo cuore, inoltre, sta in mezzo alle stazioni fatte di tempo, e consiste, come tale, in una cogitazione unitaria, che si estende imparzialmente ad esse tutte. Il celebrante deve contemplarlo di continuo dentro il proprio cuore – caratterizzato dalla coscienza –, il quale, tutto occupato dal gioco di sue espansioni e contrazioni, ha, perciò appunto, forma di loto. Egli insomma, deve meditare che esso cuore entri nel suo, cioè a dire nella coscienza del suo cuore, e tutto lo espanda, scacciandone di forza ogni contrazione. E di qui viene il conseguimento dello stato di Tremendo in tutta la sua pienezza.

Rispetto poi alla formulazione fonica ed alla recitazione (in generale) il principio e la fine sono le vocali e le consonanti. Il seme che sta nel mezzo di
[26] tutte le stazioni è il seme privo dei detti due aspetti, costituito dall'emissione, da cui si espandono le altre quindici stazioni. E come prima il celebrante deve meditarlo nel loto del cuore.

Rispetto a questo seme (in particolare), quanto è privo di principio e di fine, cioè a dire della consonante S, e dell'emissione Ḥ, è evidentemente il mero tridente AU. Questo si espande in mezzo alle stazioni, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, e, come tale, è fonte di una compenetrazione fra sé e questi soffi; e, attraverso essi, compenetra di sé anche il corpo. Questo dunque ciò che bisogna meditare nel cuore, sotto forma di seme.

La parola *ādi* [1] designa qui i fonemi compresi nella classe vocale, cioè le vocali che cominciano con A. La parola " fine ", allude qui all'emissione, come già prima, nel verso: " La fine di esse, le quali sono in unione col tempo.... [2] ". Secondo quest'interpretazione il seme, privo, com'è, di vocali e di emissione, non può essere altro se non il fonema S, [3] non accompagnato da vocale. Questo sta in mezzo alle stazioni, che, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, sono " espandentisi ". Tale il seme che giova qui meditare nel corpo, nel luogo del cuore.

Ed ora il Signore dice qual'è il frutto di queste pratiche:

34b. *Quali che siano le cose che egli desideri, egli le ottiene tutte rapidamente.*

I vari conseguimenti son stati già esposti, nella stanza: " Cominciando da Kālāgnī ". [4] Quanto all'espressione " rapidamente " vedi poi la stanza: " Colui poi che cosí pensi per un periodo di quarantotto minuti ". [5]

35a. *Immediatamente, egli vede faccia a faccia la realtà ed ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio.*

[1] La parola *ādi* vien qui intesa non nel senso di " principio ", ma, come nella stanza 5, dei fonemi che cominciano per A.
[2] Vedi sopra, st. 5 b.
[3] Cioè, il sole S, non vocalizzato in *sa*.
[4] Vedi sopra, st. 21.
[5] Vedi sopra, st. 12.

Il conseguimento determinato da una concentrazione che duri tre periodi di quarantotto minuti, è stato già esposto.[1] Alcune forme di compenetrazione durano tuttavia per quattro ininterrotti periodi di tre ore. Durante questi periodi, ogni particella di luce si accresce via via, fino a diventar giorno e nello stesso tempo, la notte *māyica* decresce e scompare, ond'è che uno diventa onnisciente, né piú né meno che il Tremendo, con questo stesso corpo.

Ed ora riassume il tutto:

35b. *In tal guisa, si ottengono i frutti dei* mantra *e quindi quest'opera è le Nozze dei Rudra.* [27]

In tal guisa, visto che tutti i frutti dei *mantra*, consistenti nei conseguimenti maggiori o minori son ottenuti in virtú di questo seme senza superiore, questa opera, che conta, nella sua forma intera, tredici milioni di stanze, è chiamata, dai frutti che produce, cioè le nozze dei due Rudra, con nome di "Nozze dei Rudra". Śiva e la sua Potenza son infatti ivi sempre uniti.

Ed appunto per questo, il frutto che ottiene chi la pratica è, in ristretto, l'ottenimento della stessa natura del Tremendo, caratterizzata dell'onniscienza e dall'onnipotenza; ond'è che il Signore dice:

36a. *Colui che pratica ciò, ottiene, come conseguimento, l'onniscienza.*

E tuttavia lo stato di liberato vivente, la suprema perfezione *kaulika*, può, inverarsi anche senza il detto esercizio. Lode a Śiva!

[1] Vedi sopra, st. 15.

Prima scissa e dispersa e tutta ascosa
dal linguaggio dei *tantra* or ecco esposta
l'essenza qui senza superiore
da me Abhinavagupta. E voi, miei buoni
discepoli indagatela né vaso
mai divenite d'infecondi errori,
giungetevi al Tremendo, ed al felice
stato suo senza indugio; e uniti assieme
sorgano in voi il Senza Superiore
e letizia pienissimi; abilmente
di voi, deh, penetrate e divorate
i tre mondi. Ed io questa coscienza
senza superiore ora saluto
dove e d'onde s'emette, in lei e da lei,
per volontà, conoscenza e azione
l'intera plenitudine dell'essere.

Nova è qui la potenza e nascosto
l'Iddio grande da essa. Io m'inchino
al Benigno, Novello e Nascosto,
cui dà vita l'amplesso divino.

La Trentina della Suprema [1]

[1] Vedi la prefazione, p. 8.

La venerabile Dea disse:

1. In che modo, o dio, il senza superiore può, di per se stesso, dare la perfezione *kaulika*, per cui, appena è conosciuto, (il devoto) diventa uguale alle Eterovaghe (*khecarīsamatāṃ vrajet*).

2, 3a. Questo segreto (*guhyam*), questo grande segreto (*mahāguhyam*), contamelo (*kathayasva*), o Signore! Quella potenza che dimora nel cuore, concernente la " famiglia ", guidatrice della " famiglia ", – deh, contamela, o Signore, sí che io entri in uno stato di soddisfazione (*tṛptiṃ vrajamy aham*).

Il venerabile Tremendo disse:

3b, 4. Odi, o dea, o tu dalla gran sorte, ciò che è superiore perfino al superiore. Io ti conto, o dea – né v'è dubbio – (il senza superiore), datore immediatamente della perfezione *kaulika*. Questa realtà *kaulika*, o dea, sta nell'etere del mio cuore.

5. Appresso, tutte le vocali, da A fino al punto, M, son le stazioni. Dentro di esse (*tadantaḥ*), sono, in unione col tempo, il sole e la luna.

6. Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino a M, o Virtuosa, son via via tutti i princípi, dalla terra fino all'anima.

7. Piú in là è detta essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, il fuoco, l'acqua ed Indra e, piú in alto ancora, i fonemi S, eccetera, che sono i cinque *brahman*.

8, 9a. Quella che è stata esposta e che è da conoscere è dunque l'emissione, che va via via (*tatkramāt*) da A fino a KṢ. Questa realtà, o Gloriosa, è chiamata in tutti i *tantra* la matrice di tutti i *mantra* e di tutte le *vidyā*.

9b 10a. Il cuore di quanto è naturato dal Tremendo (*bhairavātmanaḥ*), o tu dalle belle anche, è il terzo *brahman*, provvisto (*samanvitam*) della fine dei signori delle stazioni e unito, o Fausta, col quattordicesimo.

10b, 11a. Chi non è nato dalla Yoginī, chi non è Rudra non ottiene chiaramente questo cuore del Dio degli Dei, immediatamente datore di *yoga* e liberazione.

11b, 12a. Appena pronunciato questo seme, ed ecco tutta la grande schiera dei *mantra* e delle *mudrā* presentarglisi subitamente davanti, in un modo caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.

12b, 13. Colui poi che cosí pensi, segnato da colui che bacia (*cumbakenābhimudritaḥ*),[1] costui sempre fissa (*saṃbadhnāti*) nel suo corpo (*dehe*) la schiera

[1] La lezione accolta qui da Abhinavagupta (in contrasto col commento grande) è *cumbake* (inteso come un locativo assoluto, *cumbake sati*) e *nābhimudritam* (inteso avverbialmente).

dei *mantra* e delle *mudrā*, e, interrogato, è in grado di rispondere su cose passate, presenti o future.

14. Chi pensi per un periodo di tre ore alla divinità desiderata, se la vede, senza dubbio, direttamente davanti, strascinata dalle potenze di Rudra.

15, 17a. Chi vi pensi per due periodi di tre ore, ed ecco diventa uno che risiede nell'etere. Chi vi pensa per tre periodi di tre ore, ecco venirgli davanti (*āgatya*) tutte le Madri, le potenti Yogeśvarī, gli Eroi, i Signori degli Eroi, i Perfetti e la possente schiera delle Śākinī: i quali tutti, ricevuto il segnale, messi in movimento dal Tremendo, conferiscono al meditante o la suprema perfezione o il frutto desiderato.

17b. In virtù di esso (cuore), (certi) possessori di esso *mantra* son già diventati perfetti, (taluni) diventeranno tali, (certuni) conducono a perfezione.

18a. Qualsiasi cosa vi sia in questa scuola del Tremendo è condotta a perfezione da esso.

18b, 19a. Chi, pur non avendo visto il *maṇḍala* sa cosí secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo *yoga*, è un iniziato.

19b, 20. Grazie alla sola conoscenza di ciò, costui è conosciuto (con? da?) tutte le potenze (jñāyate sarvaśaktibhiḥ). Anche senza questo *yoga* egli diventa infatti compagno (*sāmānya*) alla schiera delle *śākinī*, e diventa, da non conoscente dei riti, conoscente dei riti sacrificali.

21. Cominciando da Kālāgni fino a Māyā, tutto riposa nel corpo del *brahman*. Śiva va dal piano cosmico Viśva fino al piano cosmico Ananta (*viśvādyanantāntaḥ*). Piú in là (*param*) è la triade delle potenze.

22. Tutto ciò che è dentro di essa, sta nella via pura. Il minimo (*aṇu*) ottiene in breve la conoscienza propria del Signore, pura.

23. Propulsore di esso è da considerare Śiva, onnisciente, supremo signore, onnipresente, immacolato, limpido, soddisfatto, risiedente in se stesso (*svāyatana*), puro.

24. Come un grand'albero sta in forma di potenza dentro il seme della *ficus indica*, così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore.

25. Colui che conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione (*dīkṣā*) che mena al *nirvāṇa*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera.

26. Eseguita la proiezione sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sull'immagine, fissato il ciuffo benedicendolo ventisette volte col *mantra*

27. lo yoghin deve fissare allora col *mantra* pronunciato due volte ciascuna, le dieci regioni. Innanzi tutto deve dare però tre colpi, rumorosamente, per eliminare gli ostacoli.

28. Dopo di questo l'officiante deve spruzzare via via, con acqua benedetta ventisette volte, i fiori e tutti gli altri ingredienti del sacrificio, il linga e la superficie sacrificale.

29. Per mezzo dei fiori benedetti col quattordicesimo (*caturdaśābhijaptena*), conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione.

30, 31a. Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col *mantra* ventisette volte.

31b, 32a. Quindi giova ben venerarla con fiori

odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione ed offrirle (*nivedayet*) il proprio sé.

32b. In tal guisa il sacrificio è stato esposto. Questi stessi riti debbono essere ugualmente applicati anche alla cerimonia del fuoco.

33a. Colui che ben esegue i detti riti di adorazione e tiene a mente (*smaran*, ricorda, eccetera) il detto seme, consegue il fine cercato.

33b, 34a. Il seme privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi, questo bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare il raggio di luna.

34b, 36a. Quali che siano le cose che egli desideri, egli le ottiene tutte rapidamente. Immediatamente, egli vede a faccia a faccia la realtà ed ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio. In tal guisa si ottengono i frutti dei *mantra* e quindi quest'opera è le Nozze dei Rudra. Colui che pratica ciò, ottiene, come perfezione, l'onniscienza.

Correzioni ed emendazioni del testo

p. 1, l. 1. Leggi con A *yatra tejāṃsi tejāṃsi tamāṃsi ca tamāṃsy alam* per *yatra tejasi tejāṃsi tamāṃsi ca tamasy alam*. La stessa lettura di A occorre anche nel commento anonimo alla IPV, conservato a Madras, p. 9.

p. 1, l. 8. Leggi con A *anavaratam* per *avatarantam*.

p. 1, l. 13. La parola *rūpam* (dopo di cui metti un daṇḍa) è omessa in A.

p. 1, l. 14. A legge, forse meglio, *cidātmanas tu* per *tasya tu cidātmanaḥ*.

p. 2, ll. 2-8. Il testo di A è qui alquanto diverso. Eccolo: *idam tūcyate* (meglio che *idaṃ tu tatrocyate*) | *tat kila kathaṃ kena prakāreṇa kaulikasya kulasamūhasya dehākṣabhuvanāder apūrvāpūrvasya tata eva paryanuyojyasya sataḥ siddhiṃ dadāti* | *anuttaraṃ cidekarupaṃ sat kathaṃ navanavenāta eva paryanuyojyena vedyavedanādibhedena bhātīty arthaḥ* | Salvo che nel punto accennato, il testo edito mi sembra preferibile.

p. 2, ll. 8, 9. Leggi con A *nanu kim anena jñātena* | *ucyate* | *anena prakāreṇa*, ecc., per *nanu kim etena* | *jñātenānena prakāreṇa*, ecc.

p. 2, ll. 9, 10. A legge, meno bene, ° *bhūmicāriṇī satīyam saṃvit* per ° *bhūmisaṃcāriṇī* satiyaṃ saṃvicchaktiḥ.

p. 2, l. 10. A legge *avikalpakatvaṃ pūrṇaśaktitvam* per *avikalpatvaṃ pūrṇatvam*.

p. 2, l. 12. A legge, meno bene, *abodhe* per *abhodarūpe*, omette *eva* e *nīlādibhir*.

p. 2, ll. 18, 19. I due versi *hṛdayasthā tu yā śaktiḥ* vanno spostati sotto, p. 3, l. 7, dopo *darśayati*.

p. 3, l. 1. A aggiunge *ca* dopo *nanu*.

p. 3, ll. 2, 3. A legge, forse meglio, *satyaṃ sphurati, sphuritam api tu tattvato na* per *satyaṃ sphuritam api na tattvato*.

p. 3, l. 4. A legge *ca vinā* per *vinā*.

p. 3, ll. 5-7. La lettura di A è qui leggermente diversa: ° *muktatārūpā* | *tatsamāveśabhyāsasādhyā hi vibhūtirūpā* | *dvividhā hi tṛptir na parāmarśena vinā bhavatīti*.

p. 3, l. 7. Vedi sopra, p. 2, ll. 18, 19 e togli, con A, *hṛdayasthā*.

p. 3, l. 8. A omette *sthitā*.

p. 3, ll. 8, 9. A aggiunge un *ca* dopo *tata eva*, un altro dopo *tasya*, e legge *tiṣṭhati* per *sā adhiṣṭātrī*, che è, apparentemente, confermato da S, st. 103.

p. 3, ll. 12, 13. Togli il daṇḍa dopo *naya*, mettine uno prima di *kathayeti ṇicau* | e leggi con A *sarvaprāṇisaṃvedanarūpam* per *saṃvedanarūpam*, intendendo *aham iti sarvaprāṇi* °, ecc.

p. 3, l. 14. Leggi con A *nibhṛta* ° per *nirbhṛta* °.

p. 3, ll. 16, 17. A legge, meno bene, *idaṃprathamikā kācit* per *aidaṃprathamikatvam kadācit*.

p. 3, ll. 18, 19. Dopo *vyavahriyate* mi sembra necessario togliere il daṇḍa e mettere, semmai, un daṇḍa piccolo. Per *divyarūpatvena* accetto la lezione di A *vedyatvena ca* mutandola in *avedyatvena ca*. L'*a* di *avedyatvena* era probabilmente segnato con un avagraha dopo *vyavahriyate*; e questo spiega la sua caduta. Leggo infine con A *pārokṣyeṇa* per *parokṣeṇa*.

p. 4, l. 3. Leggo, con A, *yato'ham* per *aham*.

p. 4, l. 5. Leggo con A *viśvāvabhāsakādi*, e separo dal seguente *bhoga* °.

p. 4, l. 6. Aggiungo, con A, *ca* dopo ° *prayojanam*.

p. 4, l. 7. A omette *eva*.

p. 4, l. 8. Aggiungo con A *sarvasya* dopo *ayam* iti.

p. 4, l. 9. Aggiungo, con A, *ca* dopo *hṛdayatvena*.

p. 4, l. 9. A legge *cidātmanā* per *cidātmatayā*.

p. 4, ll. 11, 12. Queste due linee sono omesse in A.

p. 5, l. 3. Leggi con A *jñātā* per *jñātṛtā*, e cf. MM, p. 171, B, p. 2.

p. 5, l. 4. Leggi con A *saṃkocavikāsātmanā* per *saṃkocavikāsātma* ° e cf. MM, p. 171, B, p. 2.

p. 5, ll. 5, 6. Leggi con A *svaparispandanasāra eva na tu parinisṭhitaparicchinnajaḍarūpaghaṭāditulyaḥ | tasya ca saṃkocavikāsayogaḥ trikoṇahṛdaya°*, ecc. La lezione di A è confermata anche da B, pp. 2, 3.

p. 5, l. 8. Leggi con A *yāvad bhairavasaṃvidi* (cf. B, p. 1; MM, p. 171; S, st. 143) per l'errato *bahir iva saṃvidi*.

p. 5, l. 9. Leggi con A (cf. B, p. 3) *jaḍe pāṣāṇādau* per *jaḍapāṣāṇādau*.

p. 5, l. 9. Leggi con A *sa cāyam* (B *sa ca*) per *svayam*.

p. 5, l. 11. Leggo con A *tena a* (cioè *aḥ*, il visarga) *iti*.

p. 5, l. 12. A aggiunge *ca* dopo *eva*.

p. 5, l. 17. A legge *° rūpa °* per *° svarūpa °*.

p. 5, l. 17. Per *ity anena rūpena paripūrṇaṃ bhavati* A legge *ity anena pūrṇo bhavati*, la quale mi sembra la lezione migliore. A *pūrṇo* bisogna evidentemente sottintendere qualcosa come *visarga*, *vimarśa*, ecc.

p. 5, l. 18. A legge *purṇānandacidrūpatā visargamayā* per *pūrṇānandacidrūpavisargaśaktimayam*.

p. 5, l. 19. A legge *tatra ca* per *tatra*.

p. 5, l. 21. A aggiunge *san* dopo *avasthita*, il quale trova apparentemente conferma in S, st. 155.

p. 5, l. 22. Prima di *parāmarśa* in A è una lettera incerta (*rtha?*).

p. 5, l. 22. Per *prasaranti* A legge *prasanti* (o *prasarati*, il repha confondendosi talvolta in telugu con la n). *Prasarati* (da ricollegare allora col precedente periodo) è anche la lezione di S, st. 156 a.

p. 6, l. 1. Per *paramānandarūpasya* preferisco leggere con A *bodhacandrasya*.

p. 6, l. 3. A aggiunge dopo *evam* un *hi* che non sembra necessario.

p. 6, ll. 3, 4. Invece di *prakāśānandamayasyānuttarasya vimarśaśaktiḥ*, preferisco leggere, seguendo parzialmente A, *prakāśānandamayasya visargaśaktiḥ* (vedi anche S, stt. 156, 157). A legge *prakāśānandamayavimarśaśaktiḥ*. Nella scrittura śāradā, in cui erano i primi mss. di quest'opera *vimarśa* e *visarga* son scritti praticamente nello stesso modo.

p. 6, l. 4. Leggi con A *paramārśātmano* per *paramārthātmano*.

p. 6, l. 4. A legge *jagadapekṣeṇa* per *jagadapekṣayā*.

p. 6, l. 5. A aggiunge *ca* dopo *svayam* (e così sembra anche S).
p. 6, ll. 5, 6. Metti un *daṇḍa* dopo *svaprakāśaḥ* e ° *vikāsau*.
p. 6, l. 6. Leggi con A *tadātmā tadantaḥ* per *tadātmā teṣāṃ tadantaḥ teṣām antaḥ*.
p. 6, ll. 7, 8. Leggi con A *yataḥ* per *tataḥ*; *parāmarśena yogaḥ* per *parāmarśanayogaḥ* e togli il daṇḍa dopo ° *yogaḥ*.
p. 6, l. 9. A omette *ca* dopo *bahir api*.
p. 6, l. 10. A legge ° *rūpau* per ° *rūpeṇa*.
p. 6, l. 11. Leggi con A *bhagavatī parā visargaśaktiḥ*, per *bhagavatī parāmarśaśaktiḥ*. A, in realtà, legge *vimarśaśaktiḥ*; vedi però la nota a p. 6, ll. 3, 4, e cfr. S, st. 162.
p. 6, l. 13. A omette *ca*.
p. 6, l. 15. Metti un daṇḍa dopo *vedyollāsaḥ*.
p. 6, l. 16. Metti un daṇḍa dopo *indriyāṇi* e leggi con A *tatra* per *tattat*.
p. 6, l. 19. La lettura corretta, al posto di saṃsāre, mi sembra *nyakkāre* (*nyakāre* A; *nyagbhāve* S).
p. 6, l. 19. Leggi con A *vedanabhāgasya* per *vedanābhasasya*.
p. 6, l. 20. A legge *tathā hi* per *tathā*.
p. 6, l. 21. Testo difficile. Il passo è citato nella MM, p. 54, dove si legge *puruṣasya hi saṃvedyarūpasyaiva parimitasya vedyarāśau gaṇanam*. È questa mi sembra la lezione corretta, contro quella del testo edito, *puruṣasya ca saṃvedyarūpasyaivoparimāntasya*, ecc. e quella di A *puruṣasya saṃvedyarūpam tasyaiva parinihitasya*, ecc. Differente sembra essere stata la lezione che aveva davanti S, il quale parafrasa (st. 167): *nanu puṃso vedakasya vedyeṣu gaṇanam katham* | L'originale di *vedakasya* potrebbe, p. es., essere stato un *asaṃvedyarūpasya*.
p. 6, l. 22. Leggi con A (confermato da S) *tena hi vinā kasya tatpṛthivyādi vedyaṃ bhavet*.
p. 6, ll. 22, 23. A legge erroneamente *tena na* per *tena* (cf. S, st. 170).
p. 7, l. 1. Togli il daṇḍa dopo ° *karaṇam*, leggi *tadvyāpṛtāni* e togli il daṇḍa dopo *tattvāni*.
p. 7, l. 3. Per *kiṃcijjñatvena prakāśikā* A legge *kiṃcijjñatvena dattena vahniprakāśatejorūpā*, la quale lezione è senza dubbio corrotta. Eventualmente, può essere

che prima di *prakāśikā* sia caduto un *dāhikā* o qualcosa di simile.

p. 7, l. 3. Metti un daṇḍa dopo *prakāśikā* e leggi con A *āpyāyikā ca.*

p. 7, ll. 3, 4. Metti un daṇḍa dopo *salilarūpā* e leggi con A *abhiṣvaṅgarūpā nimajjanā* °, ecc. A legge, ugualmente bene, *parimajjanā* °.

p. 7, l. 10. Leggi con A *iyat* per *idam* e cfr. S, st. 179.

p. 7, l. 12. Invece di ° *pramātṛtādhāne* A legge ° *pramātṛtāpradāne* e la MM, che cita a p. 68 questo passo, ° *pramātṛtādāne*. Fra le tre lezioni, ugualmente possibili, la migliore mi sembra quella della MM.

p. 7, l. 14. Metti un daṇḍa dopo *pramātṛtvāt* e leggi *tadīyāparā visargaśaktiḥ* per il *tadīyā nityā vimarśaśaktiḥ* nel testo edito e il *tadīyam* (sic) *aparāmarśaśaktiḥ* di A. Vedi note p. 6, ll. 3-4 e 11.

p. 7, l. 15. A omette *ca* e aggiunge *tadā* dopo *prathanam.*

p. 7, l. 17. Invece di *sarvatra* credo che la lettura corretta sia qui *sarvam* (*sarvas* A).

p. 7, l. 18. Ometti con A *vyāpakam.*

p. 7, l. 20. Ometti con A ° *pañcaka* °.

p. 8, l. 1. A omette *iti* dopo *vikasati.*

p. 8, l. 3. Leggo con A ° *vimarśaśaktayaḥ* per ° *visargaśaktayaḥ.*

p. 8, l. 4. Ometti con A *vācya* ° prima di ° *bhūpañcaka* °.

p. 8, l. 8. A legge *parāmarśataiva* per *parāmarśātmataiva*, che è la lezione migliore, confermata anche da S, st. 198.

p. 8, l. 10. A legge meglio ° *vacyādhyāsitānām* (cfr. S, st. 200).

p. 8, l. 11. A legge *ityādikānām* per *ityādi* °.

p. 8, l. 12. A legge meglio ° *vacyādhyāsitānām* (cfr. St, st. 201).

p. 8, l. 13. L'espressione *avibhāgaparāmarśatārūpam* è omessa in A.

p. 8, l. 13. A legge ° *rudrarahasyādi* ° per ° *rudrādirahasya* °.

p. 8, l. 14. A legge *yat kiṃcit* per il migliore *yat kila.*

p. 8, l. 16. A legge *parāmarśarūpatā* per *parāmarśatā.*

p. 8, l. 18. A legge *bhagavati* (per *bhagavatī*) *praṣṭṛrūpeti*, invece di *bhagavati praṣṭṛrūpatvam.*

p. 8, l. 19. A legge *yaśasvini prasiddham iti.*

p. 8, l. 22. Leggi con A *anuttararūpāt prabhṛti* per *anuttararūpā prasūtiḥ*.
p. 9, l. 1. Leggi con A *kramaṇā* per *viśramaṇam*.
p. 9, l. 2. A omette ° *spanda* °.
p. 9, l. 3. Leggo con A *bhavati* | *iyat kila* (*kim* A), ecc.
p. 9, l. 4. A aggiunge *sa* dopo *śaktiḥ*.
p. 9, l. 4. A legge ° *parāmarśarūpatām* per ° *parāmarśatām*.
p. 9, l. 5. A omette *eva* dopo *anena* e lo mette dopo ° *svātantryeṇa*.
p. 9, l. 6. Ometto con A *śivarudrarahasyāditantreṣu*.
p. 9, l. 8. Ometti con A *sati*.
p. 9, l. 8. A omette *ādiśati*.
p. 9, l. 13. A legge ° *śaktiyugalena* per ° *yugalena*.
p. 9, l. 14. Leggi con A *sadāśivatattvātmakam aghoraprakāśasvarūpam asphuṭībhūtedantātmakagrāhyarāśilakṣaṇam* per *sadāśivatattvātmakaṃ grāhyarāśivilakṣaṇam*.
p. 9, l. 15. A legge, meno bene, *tithīnām* per *tithīśānām*.
p. 9, l. 15. La lezione migliore mi sembra *yo'ntaḥ paryantabhittibhūto*. Il testo edito dà *yo'ntaḥ paryantasthitibhūto* ed A *yo'ntaniścayaparyantabhittibhūto*, la quale è ugualmente possibile, correggendo, s'intende, *yo'nta* ° in *yo'ntaḥ*.
p. 10, l. 2. A omette ° *maya* °.
p. 10, l. 4. Leggo con A ° *vibhāgamayyāḥ bhagavatyāḥ śrīparādevyāḥ* per ° *vibhāgavatyāḥ śrīparādevyāḥ*.
p. 10, l. 4. A legge *etat tattvam*, per *tattvam*, che mi sembra la lezione migliore.
p. 10, ll. 5, 7. Leggi con A *samvid anena tāvad bījātmanā spandena prathamasvarakoṭyoḥ svarūpaviśrāntitattvayoḥ parispandate* | *tatspandanaprabhāvād eva ca*, ecc.
p. 10, l. 13. Invece di *etad dhṛdayam* A ha *etat tasya hṛdayam*.
p. 10, l. 14. *atha* A (per *tato*). Il testo, in questa e nella linea seguente, va corretto con A come segue: *yāvan na jātaḥ kṛtaśaktipātalakṣaṇasvarūponmilanaḥ*.
p. 10, l. 16. Apparentemente per errore A legge *hṛdaye* invece di *sati*.
p. 10, l. 17. La lezione di A, *sa eva bhairavasamāveśalakṣaṇo jīvata eva vimokṣa iti*, mi sembra senz'altro preferibile a quella del testo edito, *śrībhairavasamāveśalakṣaṇo jīvata eva vimokṣada iti*. Le parole *sa eva* sono apparentemente confermate da S, 239 a.

p. 10, l. 19. Leggi con A *anuttareṇa saṃvinmātrarūpeṇa* invece di *anuttare saṃvinmātrarūpe.*

p. 10. l. 21. Ometti con A *parispanda,* non rappresentato neppure in S.

p. 10, l. 22. Leggi con A °*ḍambaraśambara*° per *viḍambana*°.

p. 11, l. 4. La lezione seguita qui da Abhinavagupta è, com'è confermato da A, *nābhimudritam.*

p. 11, l. 5. La lezione seguita da Abhinavagupta è *saṃbadhnāti sadā dehe mantramudragaṇaṃ naraḥ.*

p. 11, l. 15. A legge *prāṇabuddhiśarīrabhūmiṣu,* invece di *prāṇabuddhibhūmiṣu.*

p. 11, l. 17. Dopo *prasaradrūpam* A, apparentemente corrotto, legge *abhyāsaccāre prāṇarūpadeśā.*

p. 11, l. 19. Ometti con A *siddhayo* dopo *api.*

p. 11, l. 20. Per *kaulikasya,* leggi con A *kaulikyaḥ.*

p. 11, l. 21. Leggi con A *samāveśane* per *samāveśena.*

p. 11, l. 22. A e S omettono °*śakti*° dopo *jñānakriyā.*

p. 12, l. 1. Leggi, come nella stanza, *tanmukhatām,* per *saṃmukhatām.*

p. 12, l. 3. A legge °*hṛdayarūpatā*°, forse meglio di °*hṛdayarūpā*°.

p. 12, ll. 3-4. Leggi con A e S *prāṇenādhiṣṭhito,* invece di *prāṇanāḍyadhiṣṭhito.*

p. 12, l. 5. Leggi con A *tad ayaṃ tāvad upakramo* per *tāvat tāvad upakramo.*

p. 12, l. 6. Aggiungi con A *tāsām* prima di *mantramudrā*°.

p. 12, l. 6. Leggi con A *tathāveśaṃ* per *tathāveśa.*

p. 12, l. 7. A legge *abhyasya,* invece di *abhyasyati,* che è la lezione corretta.

p. 12, l. 7. A legge *bāhyasamasta*° per *samastabāhya*°.

p. 12, l. 8. Leggi con A *cumbanātmaka*° per *cumbanātmani.*

p. 12, l. 9. A legge °*spandasamāsvādana*° per °*rasāsvāda*°, che è la lezione corretta.

p. 12, l. 10. A legge *nābhisthānāvadhīkṛtya* per *nābhisthānāvadhiṃ kṛtvā.*

p. 12, l. 10. A legge *pūraṇakumbhana*° per *pūrṇakumbhaka*°, che è, secondo me, la lezione corretta.

p. 12, l. 11. Leggi con A *paravaśasya* per *pareśasya.*

p. 12, l. 11. Leggi con S *kāyarūpe* per *kālarūpe.*

p. 12, l. 12. A omette *ca.*

p. 12, l. 12. A legge erroneamente *prakāśarūpajñāna*° invece di *prakāśate jñāna*°.

p. 12, l. 14. Leggi con A *tathābhūte ca* per *tathābhūtatejaś ca.*

p. 12, ll. 17. A omette, non bene, *yāṃ* e *vā.*

p. 12, l. 20. Leggi con A *tathā svīkāre' pi pravṛtte* per *tathā prāpte' pi.*

p. 12, ll. 2, 3. Testo difficile. Leggo, basandomi anche su S, *tathā* (*tad* A) *etasmin praharadvayaṃ yāvad atiparikṣīṇe* (*kṣīṇena*, A, testo edito) *dehenānyaśarīrakalpena svena avacchede* (A; *avicchede*, testo edito).

p. 12, l. 4. A legge, non bene, *tadā* per *yadā, praharadvayaṃ* per il corretto *praharatrayaṃ*, e omette *nirantaram.*

p. 13, l. 5. Leggo con A ° *vicchedavandhyasvarūpasamāveśaśālī* per *vibhedavandhyasvarūpe samāveśaśālini.*

p. 13, l. 12. A legge ° *viṣayam* e *svātantryam.*

p. 13, l. 13. A legge *taddevatā* per *devatā.*

p. 13, l. 15. A legge ° *nujīvitvena* per ° *nujīvitatvena.*

p. 13, ll. 15, 16. Leggo con A *sa hy etaddevatā* (*etadevatā* A) *cakreśvaras tadāviṣṭaprāṇādiś ca bhairavabhūta eva*, per *sarve ete devatācakreśvarās tadāviṣṭaprāṇā bhairavabhūtā eva.*

p. 13, l. 17. A aggiunge *atha* prima di *viśiṣṭam.*

p. 13, l. 19. I vari frutti elencati nel composto *khaḍga* ° son tratti da qualche tantra della scuola Kula. Essi si ritrovano tali e quali anche nel *Kaulajñānanirṇaya* (Calcutta, 1934), V, 3; XIV, 36. Il termine ° *uddiṣṭha* °, dev'essere, secondo me, mutato in ° *uttiṣṭha* °, che figura appunto nei versi citati nel detto tantra, nel senso probabilmente di *uttama* (vedi anche ibid., XIV, 48).

p. 13, l. 19. A legge *saṃhitam* per *abhisaṃhitam.*

p. 13, l. 21 e p. 14, l. 3. A legge *na ca yathā* e *atra kaścid avaccheda*, per *yathā* e *atra na kaścid avaccheda.*

p. 14, l. 2. Il verso *kulabījaka* ° è sicuramente corrotto. A ed S leggono rispettivamente *kulabījakamasyāntarbhogakaulaṃkṛtādviṣu* e *kulabījakamatsyāntarbhogakaulaṃkṛtādiṣu.* Il testo edito ha *kulabījakam asyāntarbhogaḥ kaulaṃ kṛṣādiṣu.* Io propongo e divido: *kulabījakaṃ matsyāntar bhogaḥ kaulaṃ kṛtādiṣu.* Vedi sopra, p. 72, n. 2.

p. 14, l. 5. Aggiungo con A *mantravīryasamāveśaprabhāvo* ad *ayam*, che è omesso in A.

p. 14, l. 8. Il verso *mantravīryasamāveśa* ° è da espungere.

p. 14, l. 9. A legge *yad yad* per *yad.*

p. 14, l. 10. Leggi con A *kātra sādhyānām gaṇanā* per *kā atrāsādhyagaṇanā.*

p. 15, l. 5. Ometti con A *'sau.*

p. 15, l. 5. Leggo con S *prasiddho* per *siddho* in A e nel testo edito.

p. 15, ll. 6-7. Leggo *yataḥ samāveśābhyāsalakṣaṇaṃ yogaṃ vināpi śākinīkulena devatācakreṇa sāmānyas tulyo bhavati anena jñātamātreṇa sarvasya vastunaḥ pūraṇāt.* Il testo di A è apparentemente più diffuso: *yataḥ samāveśābhyāsalakṣaṇaṃ yogaṃ vināpi śākinīkulaṃ śakticakreśvaraṃ yāsyanti niścinvanti | bhagavatyo devatāḥ tāsāṃ mānanīyaḥ | taccakrēśvaratāyogalābhād bhavati | śākinīkulena devatācakreṇa ca sa sāmānyas tattulyo bhavati | anena jñātamātreṇa vīryarūpeṇa sarvasya vastunaḥ pūraṇāt |.*

p. 15, l. 15. A legge ° *pūrṇa* ° per ° *saṃpūrṇa* °, e ° *parāmarśarūpaṃ* per ° *parāmarśamayam.*

p. 16, l. 9. Leggi con A ° *parivarjane 'pi* (o ° *varjane 'pi*) per ° *varjanenāpi.*

p. 16, l. 12. A legge non bene *pāryantikīm* per *paryante.*

p. 16, ll. 15, 16. Leggi con *A sarvasya saivāntyaviśrāntir ity antyaviśrāntikāle* per *sarvasyaivāntyaviśrāntikāle.*

p. 16, l. 16. Leggi con A *ātmabhūtam brahma | tāvati brahmavādinām* per *ātmabhūtam, saiva brahmatāpattiḥ brahmavādinām.*

p. 16, l. 20. Il secondo verso della stanza *mama yonir mahad brahma* (BhG, 14, 3) è omesso sia in A sia in S.

p. 17, l. 1. La lettura migliore sarebbe, secondo me, ° *vigalane na* per ° *vigalanena.*

p. 17, l. 3. Ometti con A *iti.*

p. 17, l. 6. A legge meno bene *trayānuvedhena* per *trayānuvedhanam.*

p. 17, l. 7. Leggi con A *āsām,* per *āstām.*

p. 17, l. 7. A omette, non bene, ° *viśrāntam.*

p. 17, l. 9. La lettura più probabile mi sembra *svātantryād eva cādhaūrdhva* °; il testo edito ha *svātantryād eva | atha adhaūrdhva* °; A legge *svātantryaṃ deva cādhaūrdhva.*

p. 17, l. 10. A legge *bhairavaparadevatātmakam* per *parabhairavadevatātmakam.*

p. 17, l. 11. Leggi con A *varṇatrayasya rūpam* per *varṇatrayasvarūpaṃ tattrayam.*

p. 17, l. 12. Leggi con A °*ccāraṇam iti tridhā* per °*ccāraṇaṃ tridhā.*

p. 17, l. 13. Invece di *tattrayopabhoge bhuktimuktir iti,* A legge *tatra bhoga ubhaya⟨ṃ⟩ muktir,* che mi sembra la lezione migliore. S parafrasa *bhuktiś ca bhuktimuktī ca muktiś cety atra siddhayah.*

p. 17, ll. 14 sgg. Testo difficile. Leggi con *A yasya tadekaghaṭa eva* per *yatra tadekaghana eva*; piú avanti, a l. 16, *sad icchādidvāreṇa* per *tadicchādidvāreṇa*; a l. 17, le parole *naisargikasadrūpam* (*naisarga* [o *vaisarga*] *sadrūpam* A) sono corrotte e il senso richiede, al loro posto, *vaisargikī sthitiḥ* [o *viśrāntiḥ*] | *sadrūpam,* ecc. Questa correzione è confermata da S che legge appunto *icchādiśaktidvārena satah pūrvoktalakṣaṇaḥ | akramakramarūpeṇa kṣepo* vaisargiki sthitiḥ || *sadrūpam etad vedyaṃ ca vedakaṃ bhairavātmakam | ubhayasparśanāc chaktirūpā caturdaśī sthitiḥ* || La lettura corretta della frase che inizia con *sadrūpam* è: *sadrūpaṃ vedyaṃ parabhairavātmakam vedakarūpam iti,* ecc. Dopo *caturdaśī* (l. 18) occorre mettere un daṇḍa.

p. 17, l. 20. Leggi con A °*lakṣaṇakoṇatrayai*° per °*laksaṇatrayai*°

p. 17, l. 21. A legge *sabhairavanātha* per *saṃvidbhairavanātha.*

p. 18, l. 1. Leggi con A *pṛthvītattvasya prathama*° per *pṛthvītattvaṃ saprathama*°.

p. 18, ll. 2, 3. Seguo sostanzialmente il testo di A e leggo *bhairavadevatācakraṃ viśvādi paraṃ (viśvādi yat paraṃ* A) *bhairavīyam śakticakraṃ śaktitrayarūpaṃ tad anantasya visargasyāntah | na vidyate 'ntah paro yadapekṣayā* |.

p. 18, l. 4. A legge, meno bene, *vināpi* per *vinā.*

p. 18, l. 6. A legge *śivānte* per *śivatattvānte.*

p. 18, ll. 6-9. Testo e interpunzione difficile. Io propongo: *vyāpakah yato' tra sa parameśvaro vedyaḥ | bhūtadehādisaṃkocavigamāt saṃvinmātrapramātṛsvabhāvatvāt bhinnasya bhinnābhinnasya ca sarvasya jñātā | parameśvaraś ca vidyeśvaravargāt,* ecc.

p. 18, l. 9. A aggiunge *sa* prima di *sarvagaḥ.*

p. 18, l. 12. A omette, non bene, *tṛptaḥ*.

p. 18, l. 14. Leggo con A *evaṃ codakasya evaṃbhūtarūpamayatvāt yo ' ṇuḥ .... dantarvarti śuddhavidyādiśivāntatattvāntargataṃ śuddhāśuddhāvasthitam*.

p. 18, l. 18. Leggi con A *etac ca viśrāntitrayābhyāse* [A aggiunge *'pi*] *tattatphalalābhopalakṣaṇam | caturthyāṃ tu paraviśrāntau*.

p. 19, l. 4. A legge ° *samāveśalāṃgamātraphalam* (sic) per ° *samāveśaphalaṃ*. ° *Mātra* ° è apparentemente confermato da S, st. 362.

p. 19, l. 7. A omette *iti* e pone *yo vetti* dopo *hṛdayam* e non dopo *niḥśaṅkatayā*.

p. 19, l. 8. A legge *paramārthena bhavati nirvāṇam yā phalatvena gacchati* (ma egualmente bene il testo edito *paramārthena nirvāṇaṃ phalatatvena gamyate yayā*.

p. 19, l. 9. Dopo *gacchati* A, apparentemente corrotto, dà *yatas sya | asaṃdigdhā*.

p. 19, l. 10. Leggo ° *svarūpalābhe bhavati* (A ha, per errore, *bhagavati*) per ° *svarūpalābhayuktā bhavati |*.

p. 19, ll. 13-14. Leggo con A *tena dānakṣapaṇalakṣanā dīkṣā svapratītisāreyam* (*sareyan*, A). S parafrasa .... *tato dīkṣā dānakṣapaṇalaksaṇā | svapratītiprathāsārā saiṣā jñānasvarūpiṇī ||*.

p. 19, l. 15. Leggo con A (e S): *etāvajjīvan* ° e ° *siddhimātraparinisṭhita* °.

p. 19, l. 16. Leggo con A *hṛdayabījakalābhābhyadhikam* per *anyalābhādikam*.

p. 19, l. 19. A legge *vakṣyati* per *vakṣyate*.

p. 20, l. 10. A legge *vaikharīrūpa* ° per *vaikharī* °.

p. 20, l. 10. Leggi *svātmane* per *svātmano*.

p. 20, l. 10. Leggo con A *tattatsvīkārakam svātmānaṃ* (*svātmānaṃ kuryāt* A) per *tatsvīkārakaṃ svātmānam*.

p. 20, l. 11. Leggo con A *śāntaye* (*śamanāya* A) *bahiḥ svapārṣṇihasta* ° per *śāntaye bahir antas ca pādapāṇihasta* °.

p. 20, l. 13. A legge ° *vighnānāṃ taye* (evidentemente da *śāntaye*) *kuryāt* per l'ugualmente corretto ° *vighnaśamanāya kuryāt*.

p. 20, l. 16. A legge ° *pañcakabhājapā nyāsa*⟨*ṃ*⟩ *śarīre* per *pañcakabhāñ nyāsaṃ śarīre*.

p. 20, l. 17. A omette *ca*.

p. 20, l. 19. A legge, non bene, ° *dvayābheda* ° per ° *dvaya-bheda* °.

p. 20, l. 20. A omette *hṛdayabījena*, e legge, ugualmente bene, ° *rūpa* ° per ° *rūpaṃ*.

p. 20, l. 21. A omette, meno bene, ° *rūpa* °.

p. 20, l. 22. A legge, dopo *badhnīyāt*, *hṛdaye bījā* °, per *hṛdayarūpā* °, che è la lezione corretta.

p. 20, l. 23. A omette *iti*.

p. 21, l. 2. A legge, meno bene, *hṛdayena* per *hṛdayabījena*.

p. 21, l. 5. Togli, con A, *apāsya tad*.

p. 21, l. 18. A omette *caturdaśeti*.

p. 21, ll. 19, 20. A legge, non bene, *āsanapakṣāntā bhāva-nīyā* per *āsanaṃ kalpanīyam*.

p. 21, l. 20. A aggiunge, non bene, *sarvair vā* dopo *viśrāntā*.

p. 22, l. 1. Togli con A *visargaḥ*.

p. 22, l. 3. Leggi con A ° *sṛṣṭikāyām* per *sṛṣṭikāryāyām*.

p. 22, l. 3. A legge °*catuṣṭaya* ° per ° *catuṣka* °.

p. 22, l. 4. Metti con A un daṇḍa dopo *yajet* e leggi *yena* per *yan*.

p. 22, l. 5. Aggiungo con A ° *svara* ° dopo ° *gata* ° e leggo, sempre con A, *sarvātītarūpām* (vedi anche S, st. 409) per *visargātmarūpām*.

p. 22, l. 7. A legge, meno bene, *śrīmatparātmadevatām* per *śrīparādevatām*.

p. 22, l. 10. A omette erroneamente ° *sphuṭa* ° prima di ° *bheda* °.

p. 22, l. 11. La lezione giusta è qui senz'altro quella di B, *viśramyājvṛttāv uttararūpāyām* (*ac* è il segno delle vocali ed equivale dunque a *svara*, cioè AU, il quale è *uttara*, superiore, rispetto a S). A legge *viśramyāvṛttā-yuktarūpāyām* e il testo edito *viśramyāvṛttau anutta-rarūpāyām*.

p. 22, l. 11. Leggi, con A e B, ° *tattvānta* ° per *tattvāntaṃ*.

p. 22, l. 12. Leggo con A e B *kramabhinna* ° per *kramā-bhinna*.

p. 22, ll. 16, 17. Leggo con A *tasyāṃ tathā pūrṇā ata eva saptaviṃśatikṛtvaḥ* prima di *pravartitā viśrāntiḥ*.

p. 22, l. 20. A legge *yathāśaktithākitaiḥ* (sic) per *yathāśak-titayā*.

p. 22, l. 21. A aggiunge ° *taiha* ° (sic) prima di °*vṛtter*.

p. 22, l. 22. A mette *dhūpa* prima di *vilepana*.

p. 23, l. 4. A legge °*svarūpa* ° per ° *rūpa* °.

p. 23, l. 5. A aggiunge °*svarūpa*° dopo *samāveśa*°.

p. 23, ll. 5-7. Leggo con A *yāsau* per *cāsau*, tolgo il daṇḍa dopo *bhakti*, e, con A, *yo* prima di *bhāgo*.

p. 23, l. 8. A legge, non bene, °*rūpāṃ vṛttiṃ* per °*rūpavṛtti*°.

p. 23, l. 12. Leggo con A (che omette, non bene, *eṣā tāvat*) *pūraṇarūpā* per *sphuraṇarupā*.

p. 23, l. 15. La lezione di A, *ajīrṇanayāyena* (così anche S, st. 422) è ugualmente sostenibile; dopo, A legge, non bene, *asaṃskārasya* per *saṃskārasya*.

p. 23, l. 16. A legge *suṣuptāvṛttāntena* per *suṣuptyavasthāvat*, che mi sembra la lezione migliore.

p. 23, l. 16. A legge, non bene, °*saṃskārāntaṃ* (*samskārāntara* °?) *tanmūla*° per *saṃskārātmakamūla*.

p. 23, l. 21. A aggiunge *ca* dopo *vahnau*.

p. 23, l. 22. A legge *paradevatā* ° per °*devatā*°.

p. 24, l. 3. Leggi *evaṃ yāgahomobhayamelanātmakā* (°*tmakābhi*, A) *pūjā* (*pūjāḥ* A) | *pūrṇam* (*pūraṇam*, A).

p. 24, l. 4. A legge *iyatā ca samyak pūjitā svātmarūpā bhagavatī śrīparā devī bhavati*.

p. 24, l. 6. A legge *tāvat na sphuṭaṃ.... pūritaṃ bhavati*.

p. 24, l. 7. Punto difficile; io propongo di leggere *ity abhyantarasaṃkalpanirvṛttyā bāhyadravyasaṃharaṇenaitad āha*. A legge *iti ya abhyantarasaṃkalpana iti yuktyā bāhyadravyasaṃharaṇena cety ata āha*.

p. 24, ll. 9, 10. I due versi 33b e 34a vanno spostati a p. 25, l. 3, dopo *nirūpayati*.

p. 24, l. 11. A legge *uktakrameṇa* per *uktaprakāreṇa*.

p. 24, ll. 14-18. Passo difficile e testo assai incerto. Io propongo di leggere: asya *hṛdayaparāmarśasyābhinavābhinavarūpatayā' pi* [*abhinavarūpatayā vi*, A; *'pi* omesso nel testo edito] *bhāsamānasya pūrvapūrvatarādirūpatvena* [°*rūpatvena* omesso da A; il testo edito ha *pūrvapūrvatarādeḥ*] *samyagavabhāsamānatvāt* [*samyaganavabhāsamānatvāt* nel testo edito; ma cf. S, dove leggiamo, st. 435, *asya pūrvādirūpeṇa svarūpeṇāvabhāsanāt*] *kālabhedayogāpahastanād avabhāsanīyasya vastunaḥ sarvathābhyantarasyaiva sataḥ prakāśanāt* [*prakāśanā*, A] *smaraṇarūpasādṛśyāt smaraṇatvena vyapadeśaḥ* [*vyapadeśāt*, nel testo edito].

p. 24, l. 18. A legge *śatṛpratyayenāpi bhinnam* per *śatṛpratyayena ca bhūtābhinnam*, che è, mi sembra, la lezione corretta.

p. 24, l. 21. Mantengo lo *yat*, messo fra parentesi nel testo edito ed omesso anche da A (non però da S, v. st. 440).

p. 24, l. 21. A legge *pūrvaṃ darśitaṃ yady api* per *yady api pūrvaṃ darśitam*.

p. 25, l. 3. Vedi nota a p. 24, ll. 9-10.

p. 25, l. 6. A omette *tu*.

p. 25, l. 7. A legge non bene °*vṛtta*° per °*vṛtti*°.

p. 25, l. 9. A legge *uttareṇa uttareṇa* per *uttarottarena*.

p. 25, l. 10. A legge, meglio, *etasya* per *tasya*.

p. 25, l. 11. Leggi con A *aṃśās ceti* per *aṃśas ceti*.

p. 25, l. 12. Leggi con A *svasaṃvidrūpaviśrāntam* per *svasaṃvidrūpahṛdayaviśrāntam*. Vedi anche S, st. 454.

p. 25, l. 14. A interpunge apparentemente dopo *tadavaṣṭambhaikasāram*. Il daṇḍa, in questo luogo, non mi sembra necessario e preferisco porlo dopo *kulaṃ*, l. 26. Nel caso che si voglia metterlo qui le espressioni *tadrūpaparāmarśapradhānam*, etc., dovrebbero essere interpretate avverbialmente. Ma più naturale mi pare considerarle come aggettivi di *kulam*.

p. 25, l. 15. A legge *tadrūpaprakāśa*° per *tadrūpaprakāśana*°, che è ugualmente sostenibile.

p. 25, l. 20. A legge *madhyagatam* per *madhyagam*.

p. 25, l. 24. Leggi con A *uddhārāpekṣayā*, per *utthānapekṣayā*.

p. 26, l. 2. A legge, meno bene, *sarvabījānām* per *sarvatithīnām*.

p. 26, l. 3. A aggiunge dopo *dhyāyet* le parole *iti visargāṃśasamāveśaḥ*, che forse (ma non è sicuro!) sono da espungere e di cui non ho tenuto conto nella traduzione.

p. 26, l. 4. A legge qui, mi sembra non bene, *vikasatsu* per *vikasat*.

p. 26, ll. 4-5. A legge °*kalanāsu* per °*kalāsu*.

p. 26, ll. 13-15. Il verso *ajñaḥ*, etc. (ma leggi *asmāt* o, con A, *sadyaḥ*), va spostato alla fine della l. 17.

p. 26, ll. 16, 19. A legge *te coktā eva kālāgnim āditaḥ kṛtvety atra śīghram iti | sabhā sadyaḥ pratyakṣatām eti sarvajñatvaṃ na saṃśayaḥ praharatrayamātreṇa siddhir uktā* | Il testo è piuttosto corrotto. Io propongo: *etāś ca siddhaya uktā eva kālāgnim āditaḥ kṛtvety atra | śīghram iti muhūrtaṃ smarati yas tv iti*.

p. 26, l. 17. Seguo nella traduzione la lezione di A, *sadyaḥ*, per *asmāt*, ugualmente possibile.
p.26, l. 19. Leggo con A °*catuṣkāvicchede* per °*catuṣkavibhedena*.
p. 26, l. 20. Leggi, con A, *māyāśarvari* per *śarvari*.
p. 27, l. 1. A legge *parāparāṇāṃ kaulikīsiddhirūpām*.
p. 27, l. 2. Separa *sapādakoṭi* dal seguente *rudrayāmala*°.

La presente serie della Biblioteca Boringhieri, che riprende un gruppo di testi pubblicati dalla casa editrice nella collana "Enciclopedia di autori classici" diretta da Giorgio Colli, si propone di offrire a un pubblico non specializzato alcuni dei documenti piú significativi in cui, nel corso dei secoli, ha trovato espressione il pensiero filosofico-religioso dell'India.

Sempre piú numerosi sono infatti coloro che si volgono con interesse all'Oriente non solo per il desiderio di approfondimento culturale ma per la volontà di avvicinare una saggezza che non è la nostra.

Dall'India ci sono giunti i Veda che, se non i piú antichi in senso assoluto, sono senza dubbio fra i piú antichi documenti religiosi dell'intera umanità; la loro datazione è incerta: qualcuno li fa risalire al 3000 a.C., ma la maggioranza degli studiosi li colloca in un arco di tempo che va dal 1800 all'800 a.C. Scritti in sanscrito vedico, una lingua anteriore al sanscrito classico e quindi piú vicina all'antico indoeuropeo, essi rappresentano il patrimonio di conoscenza (conoscenza sacra) degli antichi Ariani e sono in numero di quattro: Ṛg-veda, Yajur-veda, Sāma-veda e Atharva-veda. Il primo è una raccolta di inni dedicati agli dèi del pantheon indoiranico (Agni, Varuṇa, Indra, Rudra, Mitra ecc.); l'Yajur-veda si compone di formule liturgiche ad uso sacrificale,

mentre il Sāma-veda è un insieme di canti rituali; all'ultimo, che rappresenta il sapere di una particolare classe sacerdotale, solo piú tardi venne riconosciuto il carattere sacro degli altri; infatti al sacerdote (*brāhmaṇa*) era indispensabile, ma sufficiente, solo la conoscenza dei primi tre, che costituivano un tutto organico noto sotto il nome di Triplice Conoscenza.

Prima di andare innanzi in una panoramica delle forme di pensiero sviluppatesi in India nel corso dei secoli giova porre in rilievo una nota comune, salvo poche e trascurabili eccezioni, a tutta la speculazione indiana, quella cioè che il Tucci definisce "preoccupazione soteriologica": quel che interessa non è la conoscenza del mondo fisico, del "fuori di sé", al fine di padroneggiarlo e asservirlo, bensí la conoscenza del Sé, del posto dell'uomo nell'universo e dei suoi rapporti con il Tutto ai fini del conseguimento della salvezza. Si tratta quindi di un tipo di speculazione ben diverso (tenuto debito conto delle eccezioni) da quello che ha prevalso e prevale in Occidente; svincolarsi dalle false concezioni e dalle passioni che incatenano l'uomo al divenire, al *saṃsāra*, e conseguire la liberazione (*mokṣa*), questa è la sola cosa che preme al saggio, sia che per liberazione s'intenda, con le scuole "ortodosse", il ricongiungimento dell'anima individuale (*atman*) con la suprema realtà (*Brahman*), sia che per essa s'intenda invece, col Buddhismo, il conseguimento del *nirvāṇa*, cioè dell'estinzione. Questa preoccupazione soteriologica comune a tutte le scuole fa sí che, in rapporto alla speculazione indiana, non si possa parlare di "sistemi filosofici" in senso assoluto, nel significato che si dà in Occidente a questa espressione, ma soltanto di sistemi filosofico-religiosi.

Alla letteratura vedica appartengono anche le Upaniṣad, le piú antiche delle quali furono probabilmente composte intorno al 1000 a.C., mentre le piú recenti risalirebbero solo al 400-300 a.C. Esse contengono "in nuce" le premesse non solo del Vedanta, ma della maggior parte dei sistemi indiani, compresi quelli che se ne sono poi resi indipendenti sviluppando un indirizzo autonomo. Anzi, secondo Bloomfield, "non vi è alcuna forma importante del pensiero indú, inclu-

so l'eterodosso Buddhismo, che non abbia le sue radici nelle Upaniṣad ". In questi preziosi documenti si agitano i piú pressanti problemi dell'Essere, del *Brahman* e del Sé o *Atman*. Rappresentano pertanto i piú poderosi sforzi che l'intelletto umano abbia mai compiuto nell'intento di svelare il mistero che lo circonda.

Sulla base dei Veda si sono sviluppate alcune scuole le quali, pur nella diversità degli indirizzi, riconoscono tutte quel patrimonio di conoscenza; questo sovrano principio di autorità viene decisamente scosso, nel sesto secolo a.C., solo dal Buddhismo e dal Jainismo. Per questa ragione i due sistemi vennero giudicati entrambi " eterodossi " dalle scuole tradizionali.

Dei sistemi che hanno raccolto l'eredità dei Veda i piú importanti sono il Sāṃkhya, lo Yoga e il Vedanta.

Sāṃkhya e Yoga sono entrambi concezioni realistiche: ambedue ammettono l'esistenza reale del mondo; il quale si regge su due princípi opposti e complementari: da una parte il *puruṣa*, essenza spirituale dell'uomo, dall'altra la *prakṛti*, equivalente di *natura naturans*. La *prakṛti* a sua volta si manifesta con tre diverse qualità o modi di essere (*guṇa*): *sattva* (leggerezza, luminosità, intelligenza), *rajas* (passione, energia) e *tamas* (tenebre, inerzia); dall'equilibrio di queste tre qualità o dal prevalere di una di esse sulle altre dipende la molteplicità delle manifestazioni dell'Essere. La differenza principale fra il Sāṃkhya e lo Yoga sta nel fatto che, mentre il primo è una dottrina atea, l'altro, al contrario, postula l'esistenza di un Dio (Iśvara); inoltre, mentre il Sāṃkhya, ai fini della salvezza, pone l'accento sulla conoscenza, lo Yoga insiste invece sulla disciplina mentale; tale è infatti il significato del termine sanscrito *yoga*, equivalente del latino *jugum*, giogo. Le " Sāṃkhyakārikā " di Iśvarakṛṣṇa sono il piú antico testo sāṃkhya a noi pervenuto, databile attorno al quarto-quinto secolo d.C. Grande incertezza regna invece tuttora sulla datazione dei " Yogasūtra " (aforismi sullo Yoga) e sulla persona del loro autore, non essendosi ancora chiarito se si tratti del famoso grammatico Patañjali vissuto

nel secondo secolo a.C. o di un altro Patañjali vissuto molto piú tardi, fra il quinto e il sesto secolo d.C. È probabile però che si tratti di quest'ultimo.

Se col Sāṃkhya e lo Yoga si rimane sul terreno di una concezione realistica, col Vedanta, uno dei prodotti piú genuini della spiritualità indiana, il pensiero si slancia verso le piú eccelse vette dell'idealismo e del misticismo. Le varie manifestazioni dell'Essere, tutti i fenomeni, sono *māyā*, illusione, vuote e fallaci apparenze; unica Realtà è il *Brahman* o *Atman*, l'Assoluto, l'Ineffabile; questo non vuol dire però che il mondo non esista: esso ha una realtà relativa, come quella di un miraggio; le cose, in altri termini, sono soltanto *fainómena* nel senso etimologico della parola (quel che appare). Anticipazioni di questo sistema si trovano già nelle Upaniṣad, in cui dell'Assoluto, *Brahman*, si parla solo in termini negativi: *neti, neti* (non è cosí, non è cosí). Tra i massimi rappresentanti del Vedanta ricordiamo Śaṅkara, vissuto fra l'ottavo e il nono secolo, e Rāmānuja (fine dell'undicesimo secolo).

Indipendenti dalla tradizione vedica abbiamo lo Śivaismo, il Buddhismo e il Jainismo; gli ultimi due, anzi, in netto contrasto con essa e con una decisa prevalenza dell'elemento etico.

Nelle scuole śivaite il dio Śiva, il terribile Rudra del pantheon vedico, assurge al rango di Essere supremo e diviene centro di culto e di pratiche devozionali, mentre gli altri due aspetti della Trimūrti, Brahmā e Viṣṇu, rimangono nell'ombra; un processo analogo avviene nelle sette visnuite, in cui al posto di Śiva troviamo Viṣṇu. Si delinea cosí un sistema che, incentrandosi sulla fede e la devozione, soddisfa le istanze religiose delle masse piú di quanto non facciano le astratte speculazioni filosofiche di altre scuole. La creazione del mondo, il suo pieno manifestarsi, il suo declinare e dissolversi in cicli sempre rinnovantisi sono opera di Śiva, di " colui al cui schiudere e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve "; processo iconograficamente rappresentato con la danza del dio. Pertanto, fine ultimo del credente, del-

lo *yogin*, non è la "liberazione", bensí l'unione mistica (*yoga*) con la divinità. Apostolo dello Śivaismo sarebbe stato Vasugupta (ottavo-nono secolo) al quale, secondo la tradizione, lo stesso Śiva avrebbe rivelato in sogno l'esistenza degli Śivasūtra incisi su una roccia; anche lo "Spandakārikā" sarebbe stato compilato da lui, mentre è ignoto l'autore dei "Pāśupatasūtra", il piú antico testo sullo Śivaismo a noi pervenuto, in cui il dio viene adorato sotto l'aspetto di Paśupati, il Signore degli animali.

Strettamente collegato allo Śivaismo è lo Śaktismo o Tantrismo indiano (da *tantra* che vuol dire "libri", cioè "testi sacri"), che ebbe il suo massimo sviluppo nel Kashmīr (da non confondersi col Tantrismo tibetano a impronta buddhistica). Nelle scuole tantriche il culto si incentra sulla Śakti, potenza del dio, creatrice e distruttrice insieme, rappresentata nell'iconografia come sua paredra, talora in aspetto terrifico, e indicata con diversi nomi: Durgā, Pārvatī, Kālī, Umā. La Śakti rappresenta in altri termini il momento dinamico, attuale della divinità, causa efficiente del nascere e del dissolversi dei mondi. I due testi fondamentali del sistema sono il "Tantrāloka" e il "Tantrasāra", entrambi composti da Abhinavagupta verso l'inizio dell'undicesimo secolo.
È probabile che tanto lo Śaktismo quanto lo Śivaismo non siano autentiche dottrine ariane, ma che affondino le loro radici nelle concezioni e nei culti di antiche popolazioni autoctone dell'India, forse di razza dravidica; danno consistenza a questa ipotesi alcuni reperti venuti alla luce durante gli scavi eseguiti a Mohenjo-daro, nella valle dell'Indo: raffigurazioni di una divinità maschile in cui si sarebbe ravvisato un proto-Śiva e alcuni oggetti di forma fallica che ricordano il *liṅgam*, simbolo della potenza creatrice di Śiva.

Ed eccoci ai due grandi movimenti sorti nell'India quasi contemporaneamente e che hanno in comune, come già si è detto, il prevalere dell'esigenza etica su quella speculativa: il Buddhismo e il Jainismo. Ambedue questi movimenti segnano una decisa rottura con la tradizione vedica.

Iniziatore del Buddhismo fu Gautama Siddhārtha (Gotama Siddhattha in lingua *pāli*), figlio del capo di un piccolo stato aristocratico (e non di un re, come talvolta si legge) dell'India nordorientale, presso gli attuali confini col Nepal. La sua famiglia apparteneva alla potente tribú degli Śākya (Śākiya) di casta *kṣatriya* (*khattiya*), la casta dei nobili o guerrieri. Incerta la data della sua nascita, da collocare comunque con molta attendibilità fra il 564 e il 557 a.C. Vuole la tradizione che siano stati quattro incontri, durante le sue uscite dal palazzo, a rivelargli la miseria e la precarietà del mondo e a fargli prendere l'irrevocabile decisione di abbracciare la vita ascetica: avrebbe incontrato dapprima un vecchio, poi un ammalato, quindi un morto che veniva portato al luogo dell'incinerazione, e infine un asceta, dalla cui espressione di calma e di serenità venne profondamente colpito. Abbandonata la lussuosa dimora paterna, abbandonati la moglie e il figlioletto appena nato, il giovane Siddhattha indossò la veste gialla dell'asceta mendicante, fermamente deciso a scoprire la via della salvezza. Dopo aver seguíto, senza frutto gli insegnamenti di due rinomati maestri dell'epoca e dopo aver inutilmente sperimentato delle macerazioni, al termine di una notte trascorsa in meditazione al piede di un albero conseguí l'Illuminazione e divenne un Buddha, uno Svegliato. Spese il resto della sua vita nell'indicare la via della liberazione ai suoi monaci, i *bhikṣu* (*bhikkhu*) e a tutti i laici, senza distinzione di casta, che esplicitamente glielo chiedessero. Si spense ottantenne dopo aver predicato per circa quarantacinque anni.

L'insegnamento del Buddha prende le mosse dalle quattro "nobili verità", argomento del primo discorso da lui tenuto nel Parco delle Gazzelle di Benares. La prima di queste verità si riferisce al dolore: la nascita è dolore, l'invecchiamento, la malattia e la morte sono dolore, l'essere uniti a quel che non si ama e l'essere separati da quel che si ama sono dolore, il non ottenere quel che si desidera è dolore. La seconda verità indica l'origine del dolore: la brama, l'inestinguibile "sete" che condanna l'uomo a rinascere continuamente. La terza, logica conseguenza della precedente, riguar-

da l'annientamento del dolore che si ottiene con la soppressione della " sete ", col distacco. L'ultima verità addita il sentiero che conduce alla salvezza e che è costituito di otto sezioni: retta visione, retta risoluzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retta consapevolezza, retta concentrazione.

Come si può facilmente dedurre da questi accenni l'insegnamento del Buddha si riduce essenzialmente a una tecnica ascetica, a una dottrina " pragmatica " che ha per fine la definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*) e il conseguimento dell'estinzione o *nirvāṇa* (*nibbāna*). Qualunque pratica non rientri nel sentiero ottopartito è del tutto inutile, quand'anche non risulti dannosa; inutili pertanto i sacrifici offerti agli dèi, le preghiere e le recitazioni di *mantra* (formule magiche) della liturgia brāhmaṇica: gli dèi, facendo anch'essi parte del divenire, del *saṃsāra*, non possono far nulla per noi; inutili del pari le speculazioni metafisiche e le polemiche tenute in tanto onore dalle altre scuole: il sapere (ammesso che si possa sapere) se il mondo è eterno o non eterno, se è finito o infinito, se spirito e corpo sono la stessa cosa o cose diverse ecc. non servirebbe a nulla ai fini della liberazione. Sarebbe toccato alle scuole del Mahāyāna e a quelle del Vajrayāna il compito di elaborare una metafisica e un'ontologia che, per la sublimità dei loro concetti, toccano le piú alte vette del pensiero filosofico-religioso. Col nome di Mahāyāna (Grande Veicolo) viene designata quella branca del Buddhismo sorta sul tronco dell'antica dottrina nel secondo secolo d.C. e sviluppatasi nei secoli successivi in Cina, Corea e Giappone; viene invece comunemente riservata la denominazione di Hīnayāna (Piccolo Veicolo) alla dottrina originaria trapiantatasi nel Ceylon e nel Sudest asiatico, ma è piú esatta la designazione di Theravāda (Dottrina degli Anziani). Vajrayāna (Veicolo Adamantino) è il Buddhismo tibetano, impropriamente chiamato Lamaismo.

La dottrina predicata dal Buddha venne codificata in un vasto *corpus* canonico diviso in tre sezioni o canestri (*piṭaka*): la prima sezione (Vinaya-piṭaka) riguarda la disci-

plina monastica; la seconda (Sutta-piṭaka) comprende i discorsi o enunciati sia dal Buddha medesimo sia dei suoi piú eminenti discepoli; la terza (Abhidhamma-piṭaka), elaborata in epoca piú tarda, è una specie di "scolastica", una trattazione sistematica degli argomenti esposti nel Sutta-piṭaka. La lingua adoperata non è piú il sanscrito, come nei testi degli altri sistemi di pensiero, ma il *pāli*, una lingua evolutasi forse dal *māgadhī* (il volgare parlato nella regione in cui il Buddha aveva svolto la sua missione) e riservata, a quanto pare, soltanto alla stesura dei testi buddhisti, canonici e post-canonici.

Intorno al 1000 il Buddhismo, che già aveva cominciato a declinare sia per la rinascita del Brāhmanesimo ad opera del Vedanta, sia per la concorrenza delle sette induiste (sivaite e visnuite) piú atte a soddisfare le istanze fideistiche delle masse, ricevette un colpo decisivo dall'invasione musulmana e scomparve quasi del tutto dall'India, sua patria. Ma già da tempo ne aveva varcato i confini espandendosi a ventaglio su tanta parte dell'Asia.

Antesignano del Mahāyāna, affermatosi principalmente in Cina e in Giappone e suddivisosi col tempo in numerose scuole, fu il celebre pensatore indiano Nāgārjuna, vissuto nel secondo secolo d.C., una delle piú grandi figure del Buddhismo. La scuola da lui fondata e che prese il nome di Madhyamaka (la Via di Mezzo) sostiene che la suprema realtà è il Vuoto (*Sūnyatā*), che sarebbe però un grave errore concepire come il nulla; il Vuoto è l'assenza di natura propria delle cose e dei fenomeni: questi esistono solo in virtú dei loro reciproci rapporti; in sé e per sé non hanno alcuna realtà. L'opera fondamentale di Nāgārjuna, che per l'appunto contiene in germe le future dottrine mahāyāniche, è il "Madhyamakakārikā" (le Stanze del Cammino di Mezzo). Altri due eminenti precursori del Grande Veicolo furono Asaṅga e Vasubandhu, fondatori della scuola idealistica Yogācāra in cui si sostiene l'esistenza di una "coscienza deposito" (*ālayavijñāna*), prima manifestazione dell'Assoluto, dalla quale si evolve l'illusoria e multiforme realtà oggettiva.

Il grande successo del Māhāyāna, nonostante le sue impli-

cazioni metafisiche, si spiega con l'aver esso sostituito l'ideale dell'*arahant* (il " santo " del Theravāda) con quello del Bodhisattva (" Essere sostanziato di risveglio "), che rinuncia al *nirvāṇa*, pur avendolo conseguito, per dedicarsi interamente alla salvazione degli altri. Le scuole mahāyāniche, e in particolare quella della Terra Pura che si incentra nel culto di Amitabha (Amida in giapponese), hanno trovato pertanto una vasta eco nelle aspirazioni religiose delle masse, per le quali il Theravāda rappresentava come una " porta stretta " di difficile accesso.

Il Vajrayāna o Veicolo Adamantino è una forma esoterica di Buddhismo affermatasi nel Tibet nel settimo secolo, ma è probabile che sporadiche infiltrazioni si siano verificate prima di tale epoca. Il concetto base è che la natura di ogni essere è fondamentalmente pura e inalterabile come quella del diamante (*vajra*), che si identifica con la suprema realtà; quindi potenzialmente ognuno è un Vajrasattva (" Essere adamantino ") e la liberazione consiste nel rendersene consapevoli squarciando i veli dell'ignoranza. Per ottenere questo l'adepto deve sottoporsi a delle pratiche di iniziazione accompagnate da un particolare tipo di meditazione in cui si utilizzano speciali diagrammi detti *maṇḍala*. Inoltre in alcune sette di questo Veicolo, anziché sforzarsi di liberarsi dalle passioni, si tende a sublimarle utilizzandole ai fini del conseguimento finale. I principali artefici di questa forma di Buddhismo furono, anche se con indirizzi diversi, Padmasambhava e Tsoń-k'a-pa.

Il Jainismo, sorto contemporaneamente al Buddhismo, non ebbe la fortuna di quest'ultimo perché, pur avendo avuto larga diffusione nell'India, non riuscí a varcarne i confini. Iniziatore del movimento fu Vardhamāna, di poco piú anziano del Buddha, detto il Mahāvīra (il " Grande eroe ") o il Jina (il " Vittorioso "); da quest'ultimo epiteto derivò il nome della scuola. Sembra però che la dottrina sia molto piú antica: risalirebbe a circa duecentocinquant'anni prima, e Pārśva ne sarebbe stato il vero fondatore; Vardhamāna non avrebbe fatto altro che riordinarla ed elaborarla in un sistema

organico. Il canone, trasmesso dapprima oralmente, sarebbe stato messo per iscritto solo verso il quinto secolo d.C. in un pracrito (volgare) detto *ardhamāgadhī* (" mezzo *māgadhī* "); il che è comprensibile, dato che la predicazione del Mahāvīra si era svolta nello stesso territorio di quella del Buddha, cioè nel reame del Magadha. Delle dodici sezioni (*aṅga*) di cui questo canone era originariamente composto ne rimasero soltanto undici, essendosi perduto il dodicesimo.

Secondo il Jainismo la realtà poggia su due categorie: *jīva* (principio cosciente, *vis vitalis*) e *ajīva* (principio incosciente, inanimato e inerte); nell'essere vivente questi due princípi si manifestano come anima e corpo. Il *jīva* è originariamente puro e perfetto nella sua essenza, ma purezza e perfezione vengono offuscate dall'incontro con la materia; ne viene di conseguenza che, per conseguire la liberazione, bisogna che il *jīva* soggioghi e domini la materia che tende a trascinarlo in basso; questo esso ottiene con le sue tre facoltà: *darśana* (visione), *jñāna* (conoscenza) e *cetana* (determinazione, volontà).

L'etica jainista ha molti punti di contatto con quella buddhista; i precetti che il seguace deve osservare sono pressoché identici nei due sistemi, con una esasperazione però, da parte dei Jaina, del concetto dell'*ahiṃsā* (la "non violenza"): nella loro preoccupazione quasi patologica di non recare danno ad alcun essere vivente essi giungono a eccessi talora incompatibili con una vita normale.

Nel 79 d.C. la comunità dei Jaina subí una scissione determinata da controversie in materia di dottrina e di comportamento etico: quelli che, rimanendo fedeli alla tradizione, rinunciarono a qualsiasi indumento si chiamarono *digambara* (" vestiti di aria "); gli altri adottarono una tunica bianca e si chiamarono *śvetāmbara* (" bianco-vestiti ").

Abbiamo passato in rapida rassegna le piú importanti espressioni del pensiero filosofico-religioso indiano, la cui fioritura, pur accettando una datazione bassa dei primi Veda, copre approssimativamente un arco di almeno venti secoli. Salvo qualche rara eccezione, tutta la speculazione poste-

riore al Vedanta, fino all'incontro con l'Occidente, non consiste in altro che in rielaborazioni e sviluppi dei filoni precedenti; questo fenomeno non è peculiare dell'India: qualcosa di simile è avvenuto nella Grecia classica con le scuole post-socratiche e in Cina con il Confucianesimo e il Taoismo (fatto strano, certamente casuale, Socrate, il Buddha, Confucio e Lao-Tze erano contemporanei!)

Con la dominazione inglese, instauratasi nella seconda metà del diciottesimo secolo, si manifestarono nuovi indirizzi tendenti a una fusione delle tradizioni autoctone col pensiero occidentale; questo avvenne specialmente nel Bengala, dove nel 1824 nacque ed ebbe notevole sviluppo il Brahmosamāj (la "Società di Dio") che ripudiava in maniera decisa il politeismo tramandato dai Veda. Non mancarono però insigni pensatori e mistici rimasti fedeli alle antiche tradizioni, come Rāmakrishna (1836-1886) e Aurobindo (1872-1950), né qualche voce isolata, contraria a qualsiasi forma di pensiero sistematico, come quella di Krishnamurti (nato nel 1897).

Comunque, si accolga o si respinga la tradizione vedica, attraverso tutti i sistemi circola lo stesso spirito, lo stesso anelito di ricerca, e a tutte le menti si ripropone il grande interrogativo che si era posto l'ignoto autore del Ṛig-veda: "Donde questa creazione sia venuta, se l'ha prodotta lui (il Dio) o no, il suo custode nel piú alto cielo certo lo sa, o forse non lo sa nemmeno lui."

V. T.

Biblioteca Boringhieri
Periodico quindicinale: N. 204 - 25 settembre 1978
Registr. Trib. di Torino N. 2500/1975
Direttore responsabile: Giorgio Fattori
Stampato in Italia dalla STIG di Torino

"Prima scissa e dispersa e tutta ascosa
dal linguaggio dei *tantra* or ecco esposta
l'essenza qui senza superiore
da me Abhinavagupta. E voi, miei buoni
discepoli indagatela né vaso
mai divenite d'infecondi errori..."

"Il seme privo di principio e di fine,
che sta nel mezzo delle stazioni, questo
bisogna meditare nel loto del cuore;
ed esercitare il raggio di luna."

61-7481-7

SVB
S.No.
Subje
Sub.